BIBLIOTECA

SCELTA

DI OPERE

GRECHE E LATINE

TRADOTTE

IN LINGUA ITALIANA

vol. 26

ARISTOTILE

RETTORICA

TRADUZIONE D'ANNIBAL CARO.

LA RETTORICA
D'ARISTOTILE

FATTA IN LINGUA TOSCANA

DAL COMMENDATORE

ANNIBAL CARO

LIBRI TRE

EDIZIONE RIVEDUTA E CORRETTA SUI MIGLIORI ESEMPLARI, CUI S'AGGIUNGE L'INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA MEDESIMA

DI GIASON DE NORES.

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXI.

GLI EDITORI.

****

Le opere tutte del Commendatore Annibal Caro sono dettate in una così aurea favella, che il Perticari non dubitò di affermare: « che niuno « de' più antichi offre tanti modi pellegrini e « tanti fiori di stile insieme raccolti, quanti egli « solo; in ogni cosa sempre così polito e gentile, « che si può dir di lui quello che Elio Stilone « diceva di Plauto: che nella sua favella par- « lerebbon le Muse, se venisse loro il talento « di favellare italiano. » (1)

Nulla curando le tante eleganze che infiorano tutti gli scritti del Caro, l'Accademia della Crusca non accolse nel Catalogo dei Testi di lingua che le sole lettere Famigliari *ed i* Mattacini, *e ne sbandì (e il bando, dice il Cavalier Monti, con ira di tutta la dotta Italia, è ancor vivo) le belle e tante versioni dal latino e dal greco, e la sua Apologia.*

---

(1) *Scrittori del Trecento, tom. I, pag.* 199. *Milano,* 1823.

Fra le tante versioni, a cui giustamente vorrebbe il sullodato Cav. Monti, che si concedesse l'onore di esser annoverate fra i testi di lingua, occupa uno dei primi luoghi il Volgarizzamento della Rettorica di Aristotile *che uscì dettato con gentilissimi tratti, e con felicissima copia di scelte parole, che non solamente e' sembra e nato e allevato in Firenze; ma negli antichi scritti de' soavi parlari interamente consumato.* » (1).

Nè sembra invero che il Caro fosse avaro di studio in questo suo lavoro. Egli stesso così si esprime in una lettera indiritta al Varchi a Firenze (2): *« la Rettorica sono molti anni ch'io la « tradussi, ma non con altro fine che d'intenderla « se potea, e di farmela familiare. E se ben pare « a molti che la traduzione mi sia riuscita assai « bene, non è però che mi arrischi a farla stam- « pare. Ma quando voi l'avrete veduta, e vo- « gliate che il faccia in ogni modo, giudico che « sia necessario accompagnarla con alcuni scolii, « per rendere qualche ragione dell'interpreta- « zione di quei luoghi che sono oscuri o dubbj,*

---

(1) *Seghezzi. Vita di Annibal Caro premessa alle Lettere:* Como, 1825.

(2) *Vedi le Lettere del Caro impresse nella detta edizione di Como.*

« *e da altri intesi altramente; che sapete bene*
« *di che importanza sia e quanto ci è da rodere.*»

E pure vedi il maligno spirito di contesa: il Castelvetro nella Risposta all'Apologia (1), *allegando un luogo di Strabone, dice che pone le parole latine, poichè il Caro non ama le greche; ma a provarne contraria la sentenza, bastano le due Orazioni di S. Gregorio Nazianzeno dell'amor verso i poveri, e di quel che sia vescovado, e quali debbano essere i vescovi; ed il Sermone di san Cecilio Cipriano sopra l'elemosina; le quali traduzioni con quella della Rettorica, che ora annunciamo, e coll'altra degli Amori di Dafni e di Cloe dal testo di Longo Sofista, faticate e corrette nella placida sua villetta in Frascati il chiariscono anzi addottrinatissimo e nella lingua in cui tradusse ed in quella da cui venne traslatando; sicchè di esse parlando nelle Annotazioni alla sua Biblioteca monsignor Fontanini, dice essere fatte queste traduzioni* da scrittor nobile e non da gramatista (*Fontan., Bibliot., vol. I, pag.* 250).

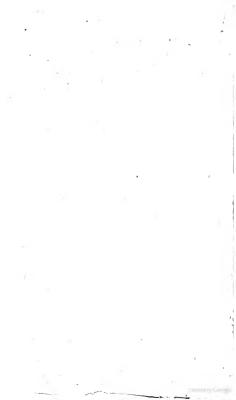
La versione della Rettorica giacque inedita al par delle altre, sia o per la gravezza del lavoro, o per lentezza e scioperìo, o per ca-

---

(1) *Cap.* 35, *della Ragione del Castelvetro*, ec.

gione di Paolo Manuzio, il quale occupato dalle numerose faccende della sua stamperia, non potè così presto assumere il carico di stampare le cose di lui; o finalmente perchè mentre l'autore andava raccogliendo e disaminando i suoi scritti fu colpito dalla morte. Questa gl' impedì di condurre a termine la traduzione del trattato degli Animali di Aristotile, già principiata, e il libro della Natura dei Pesci, se pure è vero che si ponesse a scriverlo, come afferma colla solita sua franchezza il Zilioli.

Per la sua morte passate le opere sue in mano di Giovambattista suo nipote, questi, tenero dell'onore dello zio, destinò di pubblicarle; e la Rettorica di Aristotile, vestita con sì bei modi italiani uscì in luce per la prima volta nel 1570 in Venezia al segno della Salamandra, con una dedica al Cardinale Ferdinando de' Medici. Se ne fece qualche altra edizione; ma il pregio dell'opera la rendette subito rarissima; in guisa che ora difficile riesce il trovarne un esemplare; e noi riproducendola coi nostri torchi, crediamo di far cosa gradevole ai dotti non solo, ma anche ai giovani studiosi, che possono in leggendo questo libro ed erudirsi nei precetti del ben dire, ed imparare gli

acutissimi motti e bellissimi e propriissimi che a tanta gloria contribuirono del Caro. Del resto a illustrazione del testo, per quella parte che risguarda la condotta di tutti tre i Libri, noi abbiamo creduto, onde agevolarne l'intelligenza, di premettere la lodatissima Introduzione allo studio della Rettorica di Aristotile di Giason de Nores, lavoro anch'esso pregevolissimo e raro.

INTRODUZIONE

DI GIASON DE NORES

RIDOTTA POI IN ALCUNE TAVOLE

SOPRA I TRE LIBRI

DELLA RETTORICA DI ARISTOTILE.

Al valoroso ed illustre sig. Francesco Bernardo, del chiarissimo M. Andrea Patron, e sig. osservandissimo.

Grandemente s'ingannano, valoroso ed illustre signor Francesco, tutti coloro per mio giudicio, che credono posseder la Rettorica di Aristotile con intender questo e quell'altro passo difficile, senza curarsi poi di tener intieramente il metodo, con il quale egli, scrivendo, la ridusse a tanta perfezione. Perciocchè non essendo arte per altro alcuna profession di dottrina, che per la via di apprendere, che prima le diede alcun savio di sublime ingegno; quella

non ben compresa, quanto maggior numero di precetti avremo nella memoria, tanto più dalla moltitudine ci ritroveremo intricati e confusi. Chi potesse dimandare ad Aristotile medesimo, in che cosa egli maggiormente si compiacesse intorno alla presente facoltà del dire; in nessuna altra, certamente risponderebbe, che in averle dato quel lume e quella guida di procedere, che ancor ella non avea mai potuto ricevere da alcuno de' suoi passati scrittori. Pertanto ho pensato dover forse prestar alcun giovamento a V. M. ne' suoi prossimi e primi onori, che potrà felicemente conseguire a beneficio della sua repubblica, se con una breve introduzione, accompagnata da alcune tavole, facessi io veder da principio alla fine con che maniera la dirizzasse e regolasse il maestro veramente di color che sanno; la quale impresa piglieremo noi ora tanto più volentieri, quanto è più difficile e meno stimata, e tentata da' comentatori. Ed essendo la Rettorica composta della filosofia umana e della logica, come ben ci dimostra il filosofo in molti luoghi, mi ho proposto, per proceder con qualche ordine, avanti che io dia principio alla presente mia introduzione, di favellar generalmente della diffiuizione e divisione di ambedue, acciocchè il

nascimento di questa facoltà del dire, e che parte ella prenda, e dall'una e dall'altra più distintamente intendiamo. Ma volendo noi ora diffinir la filosofia umana, dobbiamo sapere quale sia il soggetto, e quale sia il fine di lei, per comprender più facilmente la sua diffinizione, essendo ella ritratta o dall'uno, o dall'altro, o d'ambidue. È dunque il suo proprio soggetto il fine estremo di tutte le nostre azioni civili, che è sufficiente a render felice una gente e una città; ed i mezzi più atti a conseguirlo, che sono i magistrati della repubblica e le leggi, come si vede nel secondo capo del primo, e nell'ultimo capo del decimo libro dell'Etica, e particolarmente nella nostra introduzione sopra tutta la scienza civile di Aristotile. Il fine della filosofia umana poi è il medesimo sommo bene, come ci dimostra egli per queste parole nel settimo capo del primo libro dell'Etica: e tutto ciò è conforme alle cose che abbiamo riferito nel principio, avendo noi statuito il fine della facoltà civile quello, che è tenuto ottimo e perfettissimo tra tutti gli altri, la qual procura con ogni studio e diligenza di rendere i cittadini buoni e sufficienti alle oneste operazioni e virtuose. Nè ci paia disconvenienza, che essendo questo sommo bene soggetto della scienza

civile, sia anche insieme fine della medesima, essendo egli considerato e come atto ad essere conosciuto, e come atto ad essere conseguito; nella prima maniera come soggetto, nella seconda come fine, nel modo che è ancora la sanità soggetto della medicina in quanto all'esser dimostrata, e fine in quanto all'essere acquistata. Diffiniremo dunque la filosofia umana dal soggetto essere facoltà, o scienza che insegna perfettamente che cosa sia felicità; e dal fine, essere scienza di conseguir la felicità; e da ambedue essere scienza che ne insegna, che cosa sia felicità, per renderci atti a conseguirla. La si divide poi ella primieramente in due parti principalissime, in quella che consistendo nel trattato del sommo bene, è detta Etica e Politica de' costumi, ed è contenuta ne' primi dieci libri, ne' quali Aristotile descrive perfettamente il fine a cui dobbiamo aver la mira in tutte le nostre azioni civili, nella maniera che egli dimostra nel già detto secondo capo del primo libro dell' Etica e in quell'altra, che consistendo nel trattato de' mezzi attissimi ad introdur cotal fine nella compagnia civile, è detta semplicemente Politica, ed è contenuta negli altri dieci ultimi libri, negli otto della Politica e ne' due della Economia, nella ma-

niera che ci fa veder Aristotile nell' ultimo capo del decimo libro dell'Etica. La Politica de' costumi poscia è suddivisa ancora essa in due altre membra, nell'uno de' quali ragiona della felicità, nell' altro delle virtù, come di parti principalissime contenute nella diffinizione della felicità, che è operazion dell' animo secondo la virtù. La Politica de' mezzi attissimi ad introdur la beatitudine nella compagnia civile è distribuita ancor essa in tre altri trattati, in quello della città, come di luogo in cui si abbia ad introdurre, in quello de' magistrati e della repubblica che è l' un mezzo, ed in quel delle leggi così pubbliche come familiari, che è l'altro mezzo d' introdur il sommo bene nella città. Dunque tutta la filosofia attiva, umana e civile di Aristotile dal primo delle cose morali fino all' ultimo dell' Economia è nominata generalmente scienza, ovvero facoltà civile, ed il suo primo trattato è detto Politica de' costumi, delle virtù e della felicità. Il secondo è detto Politica della città e delle famiglie in quanto parti della città. Il terzo è detto Politica de' magistrati e della repubblica. Il quarto è detto Politica delle leggi pubbliche e familiari. Or dalla Politica della felicità, delle virtù e de' costumi è adombrata da Aristotile quella parte

della Rettorica, ove nel terzodecimo capo del primo libro diffinisce la beatitudine, compartendola nelle sue membra, e descrivendo ciascuno, e così tutto il decimo ottavo capo, nel quale diffinisce ciascuna virtù, e tutto il trattato del genere giudiciale raccolto dal quinto libro dell' Etica, che è intorno alla giustizia; ed oltre ciò tutta la considerazione degli affetti e de' costumi contenuta ne' primi tredici capi del secondo libro. Dalla Politica poscia de' magistrati e delle repubbliche toglie tutto il decimosettimo capo del primo della Rettorica, compartendo le maniere degli Stati, della cognizione de' quali ha mestieri chi parla nelle consulte delle cose pubbliche, che aspettano al genere deliberativo. Dall' ultimo delle leggi finalmente si serve nell' undecimo capo del primo libro, ove ragiona di quai cose debba essere ammaestrato chi vuol favellar pubblicamente delle cose, che sono intorno all' imposizion ed all' abrogazion delle leggi, e nell' ultimo capo del primo libro, parlando di quella maniera delle sedi inartificiose, che è riposta nell' argomentar per le leggi e contra le leggi, e nel proemio universale, quando per digression discorre intorno all' officio del legislatore. E però ogni volta che gli occorre riferir quello che toglie

dalla prima parte, usa dir sempre, come abbiamo detto nella Politica de' costumi, ovvero nelle cose morali, che è il medesimo; e ogni volta che gli occorre riferir quello che toglie dalla seconda, usa dir sempre, come abbiamo detto nella Politica senza altra distinzione. Segue che diffiniamo così grossamente anche tutta la Logica, per vedere parimente che parte in lei abbia la Rettorica, la qual cosa faremo, procedendo per la medesima via, che abbiamo tenuto nel diffinir e nel divider la filosofia umana, cioè investigando, che soggetto e che fine ella si proponga, onde nasce la sua diffinizione e divisione. Il soggetto, ovver la materia di tutta la logica, per mio avviso, è il Sillogismo principalmente compreso come genere con tutte le sue specie, nella maniera che ci dimostra Aristotile nel proemio della Rettorica per queste parole. Ma il veder del sillogismo di tutto ugualmente appartiene alla dialettica, ricevendola per la logica, ovvero ad essa tutta, ovvero ad alcuna sua parte, cioè alla prima e principalissima, che è la Priora, a cui tocca il trattar del sillogismo in comune, ed il compartirlo secondo la diversità delle proposizioni in tutte le sue specie, ed il distribuirle a ciascuna sua parte seguente il dimostrativo alla Posterio-

ra, il dialettico alla topica, il sofistico agli elenchi, il rettorico alla rettorica, come si può vedere apertamente nel principio del primo e negli ultimi capi del secondo libro della Priora. Il fine della logica è il dimostrar con ragioni necessarie o probabili, quello che intendiamo. Se vorremo diffinir dunque la logica dal soggetto potremo dir che ella sia arte che insegna perfettamente a far sillogismi. Se la vorremo diffinir dal fine, potremo dir che ella sia arte di dimostrar con ragioni necessarie o probabili quello che intendiamo. Se la vorremo diffinir dall'uno e dall'altro, diremo che ella è arte che insegna perfettamente a far sillogismi per dimostrar con ragioni necessarie o probabili quello che intendiamo. Delle parti della logica, altre sono de' principj, de' quali è composto il sillogismo; altre sono del sillogismo già composto. Di quelle de' principj l'una è delle voci semplicissime, nelle quali si riduce il nome ed il verbo, denotando o sostanza, o quantità, o qualità, o relazione, o luogo, o tempo, o sito, o abito, o azione, o passione, di cui tratta principalmente Aristotile nel libro de' dieci predicamenti. L'altra è del nome e del verbo, onde sono composte le proposizioni, de' quali tratta Aristotile nel primo libro della

interpretazione. La terza è di esse proposizioni, onde incontanente è composto il sillogismo, delle quali tratta Aristotile nel libro della interpretazione. Di quelle altre parti, che sono del sillogismo già composto, la prima è del sillogismo, preso come semplice forma comune, spogliata da ogni materia, e questa è contenuta ne' due libri della Priora. La seconda è del sillogismo dimostrativo, che è composto di proposizioni vere e prime in materia certa ed infallibile, o razionale, o naturale, o soprannaturale che ella si sia, il cui fine è acquistar scienza, e questa è contenuta ne' due libri della Posteriora. La terza è del sillogismo dialettico, che è composto di proposizioni probabili secondo il parer di tutti, o de' più, o de' savj, o di questi o di tutti i savj, o de' più savj, o de' più famosi ed illustri savj in ogni questione o naturale, o razionale, o civile, ma più nella naturale e nella razionale, che nella civile, il cui fine è acquistar opinione; e questa è contenuta negli otto libri della Topica. La quarta parte è del sillogismo sofistico, se però merita nome di sillogismo, che è composto di tai proposizioni, ed in tal materia, che si travaglia in ogni questione o naturale, o razionale, o civile, ma più nella naturale e nella razionale,

che nella civile, il cui fine è poter confutar le opinioni false e apparenti probabili, la qual cosa non si può far altramente senza saper che cosa sia sillogismo sofistico, per conoscere in che modo se gli possa rispondere e dimostrare la sua apparenza e falsità; e questa è contenuta ne' due libri degli Elenchi. La quinta parte è del sillogismo oratorio, cioè dell'entimema esistente e leale, che è composto parimente per lo più in virtù di proposizioni probabili in ogni quistione o naturale, o razionale, o civile, ma specialmente nella civile del genere deliberativo, dimostrativo e giudiciale, il quale corrisponde al sillogismo dialettico; e questa è contenuta quasi ne' primi due libri della Rettorica. La sesta parte è del sillogismo oratorio falso, cioè dell'entimema adombrato ed apparente, che è composto in tal maniera, che travagliandosi in ogni questione o naturale, o razionale, o civile, ma specialmente nella civile del genere deliberativo, dimostrativo e giudiziale, non prova, ma pare di provare, il quale corrisponde al sillogismo sofistico; e questa è contenuta nel penultimo capo del secondo libro della Rettorica. Delle parti dunque della logica altre sono de' principj del sillogismo, e queste sono le dieci voci semplicissime, il nome e il

verbo e le proposizioni trattate ne' predicamenti e ne' libri dell'interpretazione, altre sono del sillogismo. E di queste, l'una è del sillogismo in comune, l' altra del sillogismo dimostrativo, la terza è del sillogismo dialettico, la quarta è del sillogismo sofistico, la quinta è del sillogismo rettorico esistente e leale, la sesta è del sillogismo rettorico adombrato ed apparente, e queste sono contenute nella Priora, nella Posteriora, nella Topica, negli Elenchi e nella Rettorica. Per tanto le due maniere degli entimemi e l'esempio, che è una certa induzion oratoria, atta però a ridursi ancor essa in sillogismo e in entimema, sono il soggetto principalissimo de' due primi libri de' tre della Rettorica di Aristotile, il cui fine è, rimovendo tutti gli entimemi sofistici, e le sedi degli affetti e de' costumi, che fossero state, o che potessero essere addotte contra di noi, di provar con altri entimemi puri, esistenti e leali tutto quel probabile, o persuasibile, che lo vogliam dire, che occorre in ogni materia o naturale, o razionale, o civile, ma specialmente nella civile del genere deliberativo, dimostrativo e giudiciale. Da ciò che abbiamo detto fin qui si può considerar primieramente, come la Rettorica insieme con la Posteriora, con la Topica e con la sofistica

sono parti della logica e della Priora: poscia che corrispondenza e similitudine abbia la rettorica con la dialettica e con gli elenchi, come afferma il Filosofo nell'undecimo capo del primo libro, e finalmente che soggetto ella abbia, che fine si proponga, e che luogo sia per aver tra tutti questi trattati della logica nell'esser letta; onde ancora si conclude necessariamente, la logica ordinatissimamente scritta da Aristotile non avere il suo intiero compimento senza il trattato del sillogismo oratorio esistente ed apparente; perciocchè facendo egli professione tacitamente di scriver del sillogismo, come di genere, e di tutte le sue specie, delle quali fa menzione nel secondo della Priora, l'avrebbe lasciata imperfetta ogni volta che non avesse egli scritto dell'entimema, che è pur nominato da lui come specie di sillogismo. Il soggetto poi del terzo libro della Rettorica, che è una sua parte accidentale, come dimostra il Filosofo apertamente nel proemio di esso terzo libro, è la disposizione, la elocuzione e l'azione, il cui fine è di trovar il modo di compartire, di spiegare e di pronunziar gli entimemi con ordine delle parti della orazione, con parole, con voce, e con gesti proporzionatamente corrispondenti, più presto per dilettare e per adulare, che

per ammaestrar l'auditore, le quali cose a chi ben discorre, comparate agli entimemi, sono come accidenti comparati alla sostanza ed alla vera essenza di questa facoltà; e di qui penso che Laerzio parlando della Rettorica di Aristotile, non gli attribuisce se non due libri, quasi giudicando il terzo come cosa fuori dell'ordine da lui divisato nell'animo, e come un certo trattato separato dal corpo della Rettorica, e più atto a congiungersi a quello della poetica, forse avendo egli osservato così essere il giudicio di chi lo scrisse, come faremo ancora palese più a lungo nel progresso della presente nostra introduzione. Segue ora a vedere, per le parole proprie di chi la ridusse in arte con somma prudenza, in quante altre parti è distinta la rettorica, della quale più particolarmente già abbiamo in animo di ragionare. È dunque ella divisa principalmente in due parti, nel proemio e nel trattato, come il medesimo Aristotile ci dimostra passando dall'uno all'altro per sì fatte parole: ora proviamo di parlar di questo metodo, quasi inferendo poi che abbiamo risolto per via di esordio quello che ci ostava in contrario allo scriver rettorica. Onde soggiunge: di nuovo dunque cominciando come da principio, poi che avremo diffinito ciò che ella si sia,

passiamo al rimanente. Per la qual cosa avendo Aristotile diligentissimamente trattato de' primi principj ed elementi del sillogismo, e di esso sillogismo in comune, considerato come genere, e del sillogismo dimostrativo, del dialettico, e del sofistico, come principalissime sue specie; e volendo scriver anco del sillogismo rettorico, che era un' altra specie a compimento di tutta la logica, vedea queste tre opposizioni essergli sommamente contrarie, cioè che il soggetto di questa perizia del dire non potesse regolarsi, nè ridursi sotto metodo artificioso, e che se mai potesse ridursi, essere stato ridotto da' passati scrittori, e che finalmente se potesse ridursi sotto metodo, e che se non fosse stato dagli altri ridotto, essere nondimeno tanto dannoso a noi altri uomini, che non dovesse mai porsi a tal impresa chi facesse profession di filosofo. Ora acciocchè egli si levasse tutti questi impedimenti, che gli ostavano al mettersi nuovamente allo scriver rettorica, usa quella maniera di proemio, che egli nel terzo libro chiama criminazione, rispondendo alle false accusazioni che gli potessero essere attribuite; per il che constituisce tre questioni. La prima è congetturale del futuro possibile, se il soggetto della rettorica si può ridur in arte. La seconda è

congetturale del fatto, e del non fatto, se le cose sottoposte alla rettorica sono state da altri ridotte perfettamente in arte. La terza è della qualità; se la rettorica è giovevole, e se merita essere trattata da un filosofo, che fa profession di scriver cose utilissime alla vita de' mortali. Disputa egli dunque tutti questi tre capi a sua difesa nel presente proemio, per non parer che di nuovo tentasse una cosa impossibile, o soverchia, o indegna della sua gravità. Onde si apre la via al legittimo cominciamento, come fa anco molte volte ne' proemj di alcuni suoi libri, e della Posteriora, e dell'Etica, e della Politica, e di molti altri, quando prevede alcuna cosa ostargli in contrario. La prima parte della confutazione giudicò egli grandemente necessaria, per aver affermato già Platone nel Gorgia, la rettorica essere una certa perizia, la quale, essendo di cose particolari e infinite, non poteva essere compresa sotto arte. Risponde alla seconda, per diminuir l'autorità di coloro che insegnavano allora rettorica, i quali il volgo giudicava perfettissimi maestri in detta facoltà. Va confutando la terza, per aver veduto nel medesimo Gorgia, la rettorica essere grandemente biasimata e schernita, come una certa adulazione e incantazione,

e rassomigliata all'arte coquinaria, e a quella di giuocar di mano. Per tanto se non avesse egli risposto a tutte queste obbiezioni, che gli potevano esser fatte, e che erano già così tenute per tutta la Grecia, avrebbe parso indarno per invidia, e per malivolenza ad altri portata, o per propria iniquità d'animo essersi messo ad una simil fatica. Divideremo adunque il presente proemio in tre parti pincipali, in quella nella qual prova la rettorica potersi ridur in arte; nell'altra nella qual dimostra finora non essere stata ridotta da altri perfettamente; e nella terza nella quale ci fa vedere lei essere utilissima, e per conseguente non indegna di essere trattata da un par suo. La prima difficoltà la risolve con questi due argomenti: la rettorica e la dialettica sono simili; perciocchè l'una e l'altra sono di cose comuni, e di nessuna scienza determinata: ma di quelle facoltà che sono di cose comuni, e di nessuna scienza determinata, tutti possono partecipare fino ad un certo che. La dialettica e la rettorica sono tali: adunque tutti possono partecipar fin ad un certo che della rettorica e della dialettica. Onde tutti possono e inquerire, e sostener conclusioni, e accusare e difendere. Ciò provato fa seguitar il secondo argomento. Or quel che si fa bene

dagli uomini del volgo alle volte a caso, alle volte per una lunga usanza, osservata, e notata la causa da' savj, onde ciò possa avvenire, si può ridurre in arte: l'inquerire, e il sostener conclusioni, l'accusare, e il difender si fa bene dagli uomini del volgo alle volte a caso, alle volte per una lunga usanza; adunque l'inquerire, e il sostener conclusione, l'accusare, e il difendere si può ridur in arte; dunque eziandio il soggetto della rettorica si può ridur in arte, come è stato ridotto quello della dialettica. La seconda dubitazione, tacitamente dimostrando non indarno essersi egli messo ad una tal impresa, la decide con questi due sillogismi. Tutti che hanno mai composto alcun' arte, e che hanno in essa tralasciato le cose sostanziali, e hanno atteso solamente alle accidentali e accessorie, essi per certo hanno trattato imperfettamente di quell'arte, tutti costoro che al presente con i loro scritti hanno composto la rettorica finora hanno ne' loro libri tralasciate le sedi e gli entimemi, che sono la sostanza della rettorica, e hanno solamente date regole intorno a cose, che sono fuori dell'arte, adunque tutti costoro, che hanno creduto comporre l' arte del dire, hanno imperfettamente trattato della rettorica, perciocchè i loro libri non darebbono

alcun giovamento a tutti quegli che avessero a parlar in una repubblica, e in un giudicio ben regolato, ove fossero vietate le cose estrinseche dell' arte, e quegli affetti e adulazioni inutili, e dove non fosse necessario altro, che la parte di dimostrar con argomenti. Il secondo sillogismo è di questa maniera. Coloro che insegnano nelle loro rettoriche in qual guisa si dimostri la cosa che viene in giudicio esser giusta, o ingiusta, grande, o piccola, il che è proprio del giudice, e non insegnano in qual modo si dimostri lei essere, o non essere; essere fatta, o non essere fatta; essere per avvenire, o per non avvenire; la qual cosa solamente è propria di chi parla nelle cause in una repubblica ben regolata; essi per certo si affaticano intorno a cose che sono fuori dell'officio dell' oratore. Coloro che hanno scritto rettorica finora fanno questo, dunque coloro che finora hanno scritto rettorica si affaticano intorno a cose, che sono fuori di tal arte. Quindi viene per digressione a dimostrare, qual sia l'officio del legislatore, e perchè i passati scrittori di rettorica hanno più copiosamente trattato del genere giudiciale che del deliberativo, essendo però più degno questo di quello, e più abbondante; e imperocchè gli avrebbe

potuto dir alcuno, se è stata imperfettamente trattata la rettorica da tutti i passati suoi maestri, e professori, da qual altro mai potremo noi sperare di averla perfettamente? Occorrendo tacitamente alla presente obbiezione dimostra da nessun altro, che da chi ha ridotto in arte anco il restante di tutta la logica, di cui è parte la rettorica, e ciò fa con gran prudenza, per escluder i retori totalmente da una tale impresa, come non spettante a loro in quanto retori, ma a sè, come dialettico. E così con queste risponsioni, digressioni e argomentazioni conclude la seconda parte del proemio. Alla terza risponde con questi altri due argomenti. È cosa utile insegnar in qual maniera possiamo difender le cose giuste, e non lasciarle opprimer dagli uomini scellerati: la rettorica ne insegna difender le cose giuste, e non lasciarle opprimer dagli uomini scellerati; adunque la rettorica è utile. Quindi prende occasione di confutar la ragione di coloro, che la giudicavano dannosa per potersi adoperare al male, e fa vedere ciò non avvenirle per alcuna sua colpa, ma per mancamento di coloro che ingiustamente l'adoperavano, sì come anco infiniti usavano perversamente e la gagliardia del corpo, e la sanità, e le ricchezze, e l'arte mili-

tare, per sè stesse sommamente giovevoli e necessarie: ciò dimostrato adduce il seguente argomento tolto dal luogo dal minore al maggiore. Se è cosa vituperevole il non ci poter sovvenir con le forze del corpo, la qual cosa è meno propria all'uomo; quanto dobbiamo riputar più vituperevole il non ci poter sovvenir col parlare e con l'argomentare, che ci è molto più proprio? A queste tre parti del proemio, per farsi la strada alla diffinizion della rettorica, aggiunge un'altra, nella quale dimostra qual sia l'officio di tal facoltà, e se ad essa aspetta a trattar del persuasibile, e dell'apparente persuasibile, sì come fa la dialettica del sillogismo probabile, e del sillogismo falso e sofistico, onde la diffinisce facoltà di vedere ciò, che occorre in ciascuna cosa accomodato ad acquistar fede; le quai parole tacitamente comprendono e l'officio della rettorica, e il trattato degli entimemi adombrati e apparenti, senza la cognizion de' quali non può dirsi l'oratore aver veduto tutto ciò, che in ciascuna cosa proposta era atto ad acquistar fede. Perciocchè non conoscendosi il modo di confutar le ragioni apparenti e false, che fossero state addotte nella causa dagli avversarj, non si può anco saper il modo di rimover tutti

i contrarj, onde altrove afferma la rettorica essere simile parte alla dialettica, parte alla sofistica, per esserle necessario di participar dell'una e dell'altra, per considerar tutto ciò, che in ciascuna cosa proposta occorre accomodato ad acquistar fede. Dopo tutte queste disputazioni e dimostrazioni addotte a sua difesa e introduzione, chiude ultimamente il proemio così dicendo: Ora proviamo di ragionar di questo metodo, per esporre in che maniera, e da quai cose possiamo conseguir quanto ci abbiamo proposto. Di nuovo dunque ricominciando, come da principio, poi che avremo diffinito ciò che ella si sia, passiamo al rimanente. In questa conclusione, per quelle quattro parole (da quai cose, e in qual maniera) divide tacitamente tutto il trattato in due parti, in quella, nella quale per via di diffinizione e divisione comprende tutte le cose sostanziali della rettorica, cioè le sedi inartificiose e artificiose degli argomenti, affetti e costumi, con le quali facciamo l'officio dell'oratore; e in quella, nella quale separatamente fuori della sua sostanzial diffinizione e divisione, comprende il trattato delle azioni, della elocuzione, e della disposizione, non essendo nel vero queste altro che accidenti, e maniere di pronunziare, dispie-

gare, e disporre le sedi e le cose, per dilettare, e per adulare gli auditori, come Aristotile dimostra manifestamente nel proemio del terzo libro, quando trapassando da queste a quella dice: per tanto abbiamo cercato prima quello che naturalmente è primo, cioè le cose istesse che ci acquistano fede, e poscia in che maniera si abbiano a trattare. Ma qui potrebbe nascer dubitazione di qualche importanza, perchè tal compartimento non lo ha fatto il Filosofo incontanente dopo la diffinizion della rettorica, essendo ella antecedente a questo. A ciò si risponde, che dovendo egli dopo la diffinizione immediate da essa far derivar la divisione delle cose sostanziali solamente, delle quali nel vero è composta la rettorica, ha voluto prima preporre un'altra distinzione, che separasse le cose sostanziali di tal facoltà dalle cose accidentali, non avendo in animo nella sua diffinizione comprendere se non le sostanziali, e poscia dividerle, riservando le accidentali separatamente in un diverso trattato, che dovea accompagnarsi più alla poetica, che alla rettorica, la qual non ha per sua vera sostanza altro che le sedi. Or che abbia egli giudicato l'azione, la elocuzione, e la disposizione per tali, ne lo dà ad intender apertissimamente nel secondo libro al quarto-

decimo capo per simili parole. E perciocchè in ciascun genere di orazioni era un certo fine diverso, di tutte queste cose sono state poste innanzi le opinioni, e le proposizioni, delle quali e consigliando, e dimostrando, e litigando si traggano le sedi, e parimente donde si facciano le orazioni accostumate: ci resta a parlar delle proposizioni comuni, le quali determinate, ed espedite proveremo di favellare degli entimemi in comune, e degli esempi, se abbiamo a dire alcuna cosa, acciocchè aggiungendo noi ora tutte quelle parti che ci restano a trattare, possiamo dar intiero compimento a quanto da principio ci abbiamo proposto. Se adunque il trattato della rettorica con le proposizioni proprie e comuni e con gli esempi ed entimemi avrà intiero compimento, certo è, che il terzo libro dell'azione, elocuzione e disposizione è separato totalmente dal corpo della rettorica da lui formata, e divisata nell'animo. Per il che se avesse pensato di ragionar di tutte queste, come di cose sostanziali di tal facoltà, oltra che non le avrebbe mai tanto vituperate nel proemio del primo, e del terzo libro, le avrebbe ancora con alcuna parola comprese apertamente nella sua diffinizione, e sotto qualche sua principale e sostanzial divisione, e dove ha detto che la rettorica

è composta della dialettica e della politica solamente, avendo riguardo alle sedi dimostrative, affettuose ed accostumate, avrebbe aggiunto lei essere composta parimente della poetica, per comprender anco in lei tutte queste parti, le quali essere proprie dell'arte istrionica e della poesia ne lo fa veder nella poetica per sì fatte parole. Ma di queste cose che sono intorno all'elocuzione una specie è della considerazion delle figure, le quali appartiene saper ad essa istrionica. Or che la disposizione ancor essa da lui sia stimata per tale, si può comprender da questa ragiōne. Nel trattato della disposizione non si contien altro che la division delle parti del parlar oratorio in proemio, in narrazione, nelle sedi, e nella perorazione, nelle quali non s'insegna quasi altro, che alterar il giudice con lusinghe, con affetti, con adulazioni, e con mille simulazioni, la qual cosa è fuor della sostanza dell'arte; adunque il trattato della disposizione è fuor dell'arte ancor esso, come egli medesimo tacitamente lo dimostra nel proemio universale per queste parole: le quali cose poichè sono così, è manifesto essi trattar ciò che è fuor della cosa, come che cosa sia di mestieri al proēmio, alla narrazione, e a ciascuna delle altre parti della orazione; perciōcchè

in esse non insegna quasi altro, che in qual maniera possino render il giudice di tal qualità, di qual essi vogliano, cioè non qual dovrebbe essere, ma qual lo vogliono che sia verso di loro, cioè amico e favorevole. Qui potrebbe alcuno forse ricercar, per qual ragione Aristótile non abbia trattato di tutte queste tre parti accidentali in un libro appartatamente, ma le abbia riferite parte nella Poetica, parte nella Rettorica. A questa dubitazione si può rispondere che non pareva convenirsi alla gravità filosófica di far una facoltà separatamente di materia così bassa, spettante non alle sedi e alle cose, ma a certe adulazioni, e a certe vanità di parole, le quai cose però trattate, come giunte in questa e in quella facoltà, si rendono comportabili. Per tanto vedendo egli tutto il soggetto della elocuzione, disposizione, e azione appartener principalmente alla Poetica, e una parte anco alla Rettorica, tutto quello che potea servir al poeta solamente lo riservò alla Poetica, e quello che potea servir parimente all'oratore, lo trasportò dalla Poetica in questo terzo libro della Rettorica, come ne fa comprender nell'ultima parte del suo proemio particolare. Possiamo anco dire che ciò non facesse, dovendo favellar di esse ne' predetti due libri della Poe-

tica e della Rettorica, per non replicar il medesimo due e tre volte senza alcuna necessità. Ma di questa prima distinzione fatta nel fin del proemio sia detto fin qui abbastanza; trascorriamo a quella dell'intiero e legittimo trattato, nel quale abbiamo dimostrato comprendersi tutte le cose sostanziali. Diffinisce dunque la rettorica Aristotile essere una facoltà di considerar in ciascuna cosa proposta tutto quello che vi occorre accomodato all'acquistar fede; le attribuisce per genere più prossimo facoltà, per estendersi ella, come dice Alessandro Afrodiseo, a cose che hanno tra loro opposizione, e per potersi applicar all'una e all'altra; non la diffinisce nè per scienza nè per arte, per non avere ella certo e determinato soggetto; avvenga che si possa ridur sotto metodo di arte, essendo altra cosa, come dichiareremo ancora più sotto, esser arte propriamente, e altra potersi ridur sotto metodo di arte. Le dà per differenza il considerar in ciascuna cosa proposta tutto quello che vi occorre accomodato ad acquistar fede; per il che la distingue da tutte le altre professioni, che si travagliano in alcuna particolar materia. Si può dir che la separi eziandio dalla Dialettica; perciocchè intendendo tutto quello che vi occorre acco-

modato ad acquistar fede, in quella maniera che lo distingue nella divisione che seguita, certo è che comprende e le sedi inartificiose, e le sedi affettuose, e le accostumate, adoperando le une, e non adoperando le altre. Alla Dialettica, per rimover gl'impedimenti e i contrarj che nelle disputazioni alle volte occorrono, basta solamente saper risponder al sillogismo sofistico; alla rettorica, per rimover tutti gl' impedimenti e contrarj che si adducono nelle cause civili appresso giudici, per il più malvagi e ignoranti: oltre gli entimemi adombrati e apparenti fa di mestieri aver cognizione e delle prove inartificiose, e degli affetti, e dei costumi, le quali tutte per mio giudicio fanno qualche differenza tra queste due facoltà, onde s'inganna grandemente Ermogene, credendo per la presente diffinizione, da lui non così ben considerata, essere abbracciata e la rettorica e la dialettica. La elocuzione, la disposizione, e l'azione non la volse comprender per le ragioni che abbiamo detto lui essersi messo. Onde poteva Quintiliano per avventura riprender più tosto Aristotile, perchè avesse avuto un tal pensiero, che incolpar la sua diffinizione, la quale nel vero secondo la sua volontà e il suo umore non poteva essere nè più perfetta nè maggior-

mente accomodata. Giudiziosamente adunque dalla presente diffinizione raccoglie la presente divisione e suddivisione che le sedi altre siano inartificiose, altre siano artificiose; e delle artificiose altre dimostrative, altre affettuose, altre accostumate. Delle inartificiose parla nell'ultimo capo del primo libro nel trattato del genere giudiciale: delle dimostrative, che aspettano all'argomentar, ragiona in tutto il primo libro, fuori che nell'ultimo capo, e ne' sette ultimi capi del secondo libro: delle affettuose tratta ne' primi dieci capi del secondo libro; e delle accostumate incontanente nell'undecimo, nel duodecimo, e nel terzodecimo capo del medesimo; ma da ciò che prossimamente abbiamo detto, può nascer una importantissima questione, perchè delle sedi inartificiose non abbia trattato Aristotile secondo l'ordine della proposta divisione, o nel primo luogo avanti, o nell'ultimo dopo tutte le sedi artificiose, ma incontanente dopo il genere giudiciale; e oltre ciò, perchè non abbia favellato prima delle sedi accostumate e affettuose, e poscia di tutte le dimostrative, continuando dal principio alla fine, e similmente perchè non abbia fatto preceder le accostumate alle affettuose, ma si diparta da quello che ci avea tacitamente promesso nella

sua suddivisione fatta da sè nel terzo capo dopo' il proemio: per risoluzione delle quali dubitazioni dobbiamo sapere che Aristotile nel suo procedere non serva sempre un medesimo ordine, ma alcuna volta, quando altro non impedisce, usa l'ordine secondo la proposizion da sè fatta, alcuna volta lasciando questo, adopera l'ordine secondo la conformità e similitudine delle materie, alcuna volta si prevale dell'ordine della facilità secondo che un trattato preposto dà agevolezza al seguente a non moltiplicare in parole; ora si serve dell'ordine della dignità, cominciando dalla più perfetta e più nobile; alle volte ancora, quando vuol dir poche cose di qualche parte, la prepone a quelle che le sono prime per natura, delle quali ha da parlar più a lungo distesamente, e ciò fa variando dal suo primo proponimento, non però senza qualche potentissima ragione. Nel trattar dunque delle sedi inartificiose, non molto curandosi dell'ordine della divisione, usa quello della conformità che esse aveano col genere giudiciale, essendogli grandemente appropriate, e prestandogli infinite proposizioni. In quanto alle sedi poi artificiose comincia dalle dimostrative, per essere prime per dignità, e sole sostanziali per sè tra tutte le altre, e le divide nelle propo-

sizioni particolari a ciascun genere deliberativo, dimostrativo e giudiciale; e nelle proposizioni comuni a tutti questi tre generi, e ne' luoghi comunissimi della rettorica con tutte le altre arti, e specialmente con la dialettica. Or dopo le proposizioni particolari de' tre generi e le sedi inartificiose, fa seguitar il trattato degli affetti e de' costumi, perciocchè ambidue prestano infinite proposizioni a questo, ed a quell'altro genere, come si lascia intender nel finè del secondo, e nel principio del decimottavo capo del secondo libro. Ragiona dunque degli affetti e de' costumi insieme insieme, e in quanto proposizioni, e in quanto affetti e costumi, per non riferire il medesimo senza necessità in un altro luogo separato: a questi seguono le proposizioni comuni e i luoghi comunissimi. Prepone eziandio le sedi degli affetti a quelle de' costumi, dovendo trattare nel secondo luogo anche de' costumi che sono secondo gli affetti, i quali si potevano comprendere dal trattato degli affetti senza descriverli altramente in particolare; onde venendo a ragionare de' costumi dopo che avea prima scritto degli affetti non gli accade, se non accennare quelli degli affetti per enumerazione, e dimostrare che luogo avessero tra gli altri costumi, che nascevano dagli

abiti, dalle età, dalle fortune, e dalle forme e maniere delle repubbliche, secondo i fini che ciascuna si proponea: comparte dunque le sedi artificiose in quelle de' costumi, degli affetti, e delle dimostrazioni; tratta di tutte tre giudiciosamente ne' luoghi che abbiamo dimostrato non senza considerazione; e perchè comincia dalle dimostrative, vediamo la loro divisione, e il progresso di Aristotile. Pone dunque di esse nel quarto capo due specie l'entimema e l'esempio, che corrispondono al sillogismo e alla induzione, dichiarando che cosa sia l'uno e l'altro, e che differenza sia tra loro, indi continuando viene a trattar nel quinto, sesto e settimo capo della materia e forma di ambidue; ed entra poi a dimostrar la differenza degli entimemi, onde nasce la loro divisione, la quale consistendo nelle proposizioni, di cui si cavano le conclusioni degli entimemi, e ne' luoghi, promette, distinte le forme della rettorica in deliberativa, dimostrativa e giudiciale, di dover parlar prima delle proposizioni così delle proprie a ciascuno, come delle comuni a tutti i tre generi, e poscia de' luoghi; per tanto scrive dall'undecimo capo fino al vigesimonono delle proposizioni proprie al genere deliberativo, dimostrativo, e giudiciale; e delle

comuni in tutto il quartodecimo del secondo libro, interponendo tra queste e quelle il trattato delle sedi inartificiose nell'ultimo capo del primo libro, e le sedi degli affetti e de' costumi ne' tredici primi capi del secondo per le ragioni, che brevemente abbiamo addotte per risoluzione di coloro che potevano sopra ciò dubitare. Dopo tutte queste cose discende a ragionare di nuovo dell'esempio nel quintodecimo capo, onde si può traer ancora entimemi, come afferma nel vigesimo capo del secondo libro, e indi un' altra volta dell'entimema in comune, e primieramente della sentenza come di sua parte importantissima; poscia del primo e principalissimo luogo topico dell'investigar gli entimemi, e ultimamente degli altri luoghi così de' leali ed esistenti, come degli adombrati e apparenti, e così de' luoghi che sono atti a dimostrare la cosa essere, come de' luoghi atti a disciogliere la già dimostrata. Il trattato delle sedi inartificiose lo divide nelle leggi, ne' testimoni, nelle scritture, ne' tormenti e ne' giuramenti; insegnando quanto si può dire, e per l'una parte e per l'altra in ciascheduno. Il trattato degli affetti lo ha diviso in tanti capi quanti sono gli affetti, considerando in ciascuno oltra la loro distinzione, queste tre cose di grandissima

importanza, in qual maniera siano disposti coloro che si trovano in un tale affetto, contra, o verso quali persone si sogliono muovere a tal affetto, e per quai cause si muovano a tale affetto. Il trattato de' costumi lo ha distinto secondo gli affetti, secondo gli abiti delle virtù e de' vizj, secondo le età, che è gioventù, vecchiezza e virilità, secondo le fortune de' ricchi, de' nobili, de' potenti, e di coloro che sono in qualche gran prosperità di fortuna, e secondo le forme delle Repubbliche, che è la signoria di un solo divisa nella tirannide e nel regno, in quella de' pochi potenti, in quella de' pochi buoni, ed in quella di tutto il popolo; e così dà intiero compimento a tutto ciò che virtualmente in poche parole avea compreso nella diffinizione della rettorica e nella principal divisione e suddivisione delle sedi, che erano le sue parti sostanziali rinchiuse ne' due primi libri; seguita che consideriamo ancora alcuna cosa intorno al compartimento del terzo libro, nel quale abbiamo detto Aristotile aver riservato separatamente le altre cose accidentali della rettorica, che erano non delle cose e delle sedi, ma del modo di spiegarle e di compartirle nelle parti della orazione. Ragiona dunque prima dell' azione: perciocchè non avea da dir di essa molte

cose, quantunque per natura non fosse prima; indi passa alla elocuzione, per natura prima dell'azione, ed ultimamente perviene alla disposizione. Il trattato della elocuzione lo distingue in tre parti principalissime, nel proemio, nel trattato della elocuzione in sè in comune non applicata a cosa particolare, come accenna nelle prime e nelle ultime parole del nono capo del terzo libro. Il trattato della elocuzione in comune lo distingue di nuovo in sette capi, ne' quali appartatamente ragiona della chiarezza della orazione, del parlar emendatamente, dell'ampiezza, del decoro, del numero, dell'orazion rivolta con periodi, e della orazione e della elocuzione urbana e civile. Il trattato dell'elocuzione in particolare lo distingue in due membra, nell'uno de' quali dimostra qual debba essere parlando e quale scrivendo; nell'altro qual debba essere differentemente nel genere dimostrativo, quale nel deliberativo, e quale nel giudiziale. Nel trattato della disposizione ultimamente distingue le parti della orazione in proemio, in narrazione, in sedi e in perorazione, e tratta separatamente di ciascheduna, e così compie tutte le cose accidentali della rettorica riservate al terzo libro, e discompagnate da' due primi. Molte altre suddivisioni si potevano fare

minutamente nella presente introduzione, ma perchè si vedranno quasi tutte più distintamente ancora con le continuazioni proprie di Aristotile nelle tavole che seguiranno, non ho voluto qui inutilmente distendermi più a lungo. Resta a compimento della introduzione che ci abbiamo proposto da principio, di ricercar il titolo dell'opera, che grado debba tener tra gli altri libri della logica e della filosofia umana nell'essere letta; che metodo servasse nell'insegnar Aristotile, e sotto qual ordine de' suoi libri la riferisse o tra gli acromatici, o tra gli exoterici: perchè anco di ciò è qualche differenza tra giudiciosi. Il titolo dell'opera è sì fatto: Dell'Arte Rettorica di Aristotile, libri tre, come ci fanno piena testimonianza molti antichissimi libri a mano. Dalla presente soprascrizione può nascer alcun dubbio, perchè Aristotile intitolasse la rettorica arte e non facoltà, secondo che la diffinisce, e perchè attribuendole il nome di onoratissima nel secondo capo del primo libro dell'Ettica, che conviene solamente alle scienze ed agli abiti attivi, non la nominasse scienza. Pertanto la chiama egli onoratissima, non riputandola tale semplicemente in sè, ma in quanto a quella parte che ella toglie a prestanza dalla politica, e in quanto si veste la persona

del filosofo morale e civile, trattando della beatitudine, delle virtù, degli affetti, de' costumi, delle leggi, delle maniere delle repubbliche, e non in quanto rettorica: onde propriamente non le aspetta il grado di scienza, non avendo ella alcun certo e determinato soggetto, travagliandosi in ogni materia proposta, ove occorre cosa accomodata ad acquistar fede; e però sapientissimamente Aristotile afferma, coloro distruggere e corromper la sua natura, che la onorassero ed adornassero come scienza e non come facoltà. La intitola adunque arte, quasi volendo inferir non mai da alcun altro per addietro, ma da sè primo e solo ridotta in ARTE, non meritando un tal nome dalla composizione degli altri sofisti e rettori. Or perciocchè ad una tal commendazione che si voleva tacitamente attribuir Aristotile, conveniva più il nome di arte, che di facoltà, l'ha nel titolo nominata arte, e nella definizione facoltà, quasi significando facoltà ridotta da sè prima in arte perfettamente. Ma ricevendo il nome dell'arte due diverse significazioni, vediam qual più gli piacesse di attribuirle. È dunque l'arte in sè ricevuta un abito sufficiente di operar con ragion vera alcuna opera, o alcun lavoro intorno a cose che possono variamente avvenire, onde ogni artefice

si travaglia nel far alcuna fattura particolare; impropriamente tolta, si può dir che ella sia una radunanza di molti precetti universali che attendano ad uno istesso fine. È attribuito il nome di arte dal Filosofo alla rettorica non secondo la prima e propria maniera di diffinizione, ma secondo l'altra: per il che parimente da lui medesimo è detta metodo ed artificioso metodo, che significa certa via, ed ordine d'insegnare con artificio, come le diede veramente Aristotile, distinguendo prima i tre generi delle orazioni, ed attribuendo poscia a ciascuno le sue proprie proposizioni per formar entimemi deliberativi, dimostrativi e giudiciali, ed indi accompagnando quelle che sono comuni a tutti tre, e finalmente aggiungendo i luoghi comunissimi degli entimemi, la qual cosa non era stata mai fatta per addietro da passati scrittori. Si può dunque dir meritamente la rettorica arte propria di Aristotile e non di alcun altro, avendo ella da lui solo e primo ricevuto la forma dell'arte. È chi pensa questi tre libri essere quelli, che da lui sono stati scritti a Teodette, ma citando il proprio autore quegli nel terzo di questi, appar non essere i medesimi, i quali riconosce egli per suoi in tanti luoghi, riferendosi ad altri suoi libri, che non può du-

bitar di questi, chi non dubitasse e dell'Ettica, e della Politica, e della Priora, e della Topica, e degli Elenchi, e della Poetica. Riceviamo adunque volentieri ancor noi il presente titolo come egli sta, e ringraziamo Aristotile che si abbia degnato di ridur sotto metodo ancora la presente facoltà a beneficio de' posteri e di coloro che con ogni studio si affaticheranno d'intenderla e di adoperarla. Questa senza dubbio, in quanto parte di tutta la logica, deve seguir incontanente a' libri della Topica e degli Elenchi, a somiglianza de' quali è stata composta, onde la chiama un rampollo che nasce e si nutrisce dalle radici dell'una e dell'altra; può essere qualche difficoltà, se la debba precedere, o seguir alla scienza morale, o civile, poichè è composta anco da lei, come abbiamo già detto da principio; ma la presente quistione, a chi ben considera, non è molto difficile; perciocchè quantunque la rettorica ricéva molte parti dalla politica in quanto alla materia civile, può nondimeno adoperarsi ella in ciascuna altra, come lo prova Aristotile nella sua diffinizione; pertanto trattando ella dell' entimema e dell' esempio e de' luoghi comuni per avventura più necessarj alla filosofia umana, che non le è forse la induzione e il sillogismo, non segue al parer

mio disconvenienza veruna, se per sua natura debba procedere alla facoltà de' costumi nell'esser appresa, essendo come una certa dialettica civile, e insegnando gli argomenti probabili applicati per il più alle cause che cadono ogni giorno in consultazione nelle città e nelle repubbliche, e che possono essere disputate dall'una e dall'altra parte; della cognizion de' quali ha grandemente bisogno chiunque si mette prima alla dottrina de' costumi e delle azioni civili, per poter discerner in loro il ben dal male, e il vero probabile dall'apparente. In quanto al metodo e all'ordine di procedere tenuto da Aristotile ne' libri de' predicamenti e dell'interpretazione fino alla Priora usa principalmente il compositivo, cominciando dalle cose semplicissime alle composte, e dalle composte alle ricomposte, cioè da' dieci predicamenti al nome ed al verbo, dal nome e dal verbo alle proposizioni che di essi prima si compongono, e dalle proposizioni al sillogismo già intiero e come genere. Dal primo della priora, posteriora, topica, elenchi e rettorica usa poi l'ordine risolutivo, principiando dal sillogismo come genere, e poi risolvendolo nelle sue principalissime specie nel dimostrativo, nel dialettico, nel sofistico, nel rettorico leale, che è l'enti-

mema vero, e nell'apparente, che è l'entimema adombrato e falso. Procede dunque dal genere alla specie, e dalla perfettissima specie alla meno perfetta, e dalla meno perfetta all'imperfetta, e dalla imperfetta alla più imperfetta. Segue ora a veder che metodo tenesse egli particolarmente ne' due libri della rettorica e nel terzo; pertanto incominciando dalla diffinizione, e dividendo poscia le principalissime parti in essa contenute, ed indi suddividendo le già divise, come abbiam fatto vedere, si può dir veramente che proceda con quell'ordine risolutivo, che si fa per via di definizione e divisione, e che è posto da Galeno come una terza specie di metodo. Nel terzo libro così nel trattato della elocuzione, come in quello della disposizione serva l'ordine risolutivo, distinguendo le parti di ciascuna, e trattando di tutte ordinatissimamente, come appar in particolare nel trattato della disposizione, ove risolte le parti del parlar oratorio, ragiona di ciascheduna, ponendo fine a tutta la sua rettorica. Quali siano le opere acromatiche di Aristotile e quali siano le exoteriche, avendo io dichiarato brevemente nella introduzione di tutta la filosofia umana, qui non mi resta a dir altro, se non tra quali si debbano riputar questi tre libri della rettorica. Or essendo

essi scritti come una parte della logica, che rendono tutto il suo corpo da ogni parte perfetto. Se la Logica è riferita da tutti tra le opere acromatiche, senza dubbio dovrà essere interposta anche la Rettorica, che è una sua parte, senza la quale non avrebbe ella il suo intiero compimento. Nè so io vedere con che ragione, chi concede la Priora e la Posteriora tra le opere acromatiche, come possa negar poi la Topica, gli Elenchi e la Rettorica, trattando queste delle proposizioni di alcuna specie di sillogismo, come appar manifestamente dal secondo della priora e dal primo della rettorica. Ma che ci occorre qui a disputar più distesamente, potendo noi considerar lei essere acromatica dal perfettissimo e mirabilissimo ordine, che abbiamo già dimostrato essere stata scritta e accompagnata dall'istesso autore alle altre parti della logica e dialettica? Ma perchè Aristotile è solito alle volte trattar del medesimo soggetto, e acromaticamente ed exotericamente, io giudicherei quei libri di rettorica essere stati scritti exotericamente, che sono intitolati a Grillo, a Teodetto, e quei ad Alessandro, se fossero di Aristotile. Molte altre cose si potrebbono riferire a più perfetta e particolar introduzione di questi libri; ma perchè spero che in gran parte siano per sup-

plir le tavole che seguiranno, mi contenterò di quanto ho fin qui detto brevemente, ringraziando il Signore che in questi tempi di sì travagliosa mortalità mi abbia per sua misericordia conceduto grazia di vivere e di affaticarmi forse a beneficio di coloro che vorranno dar qualche opera a questa onoratissima facoltà.

La logica è un' arte che ne insegna le regole di formar argomenti, e specialmente sillogismi in ogni materia, per indur con ragioni o necessarie, o probabili nell'animo or scienza, or opinione.

Delle parti principalissime della logica contenute nella sua diffinizione.

Altre sono de' principj, de' quali è composto il sillogismo.

Delle parti della logica, che sono de' principj, de' quali è composto il sillogismo.

L'una è delle voci semplicissime, nelle quali si riduce il nome ed il verbo, denotando o sostanza, o quantità, o qualità, o relazione, o luogo, o tempo, o sito, o abito, o azione, o passione, di cui tratta principalmente Aristotile nel libro de' dieci Predicamenti.

L'altra è del nome e del verbo, onde sono composte le proposizioni, delle quali tratta Aristotile nel primo libro dell'Interpretazione.

La terza è di esse proposizioni, onde incontanente è composto il sillogismo, delle quali tratta Aristotile nel secondo libro dell'Interpretazione. Questa distinzione è di Aristotile, come

appar dalla sua continuazione fatta nel principio del predetto secondo libro, nella qual procedendo con ordine compositivo, comincia dalle cose semplicissime alle composte, e dalle composte alle ricomposte, cioè da' dieci predicamenti al nome e al verbo, dal nome e dal verbo alle proposizioni, e dalle proposizioni al sillogismo già intiero, e come genere.

Altre sono del sillogismo già composto.

Delle parti della logica, che sono del sillogismo già composto.

L'una è che tratta del sillogismo preso come semplice forma comune spogliata di ogni sorte di materia. E questa è contenuta ne' due libri della Priora.

L'altra è che tratta del sillogismo applicato a materia.

La presente distinzione è di Aristotile; come appar dalle prime parole del quarto capo del primo libro della Priora.

Delle parti della logica, che trattano del sillogismo applicato a materia.

La prima parte tratta del sillogismo dimostrativo, che è composto di proposizioni vere, e

prima in materia certa ed infallibile, o razionale, o naturale, o soprannaturale, il cui fine è acquistar scienza. E questa è contenuta ne' libri della Posteriora, i quali seguitano i libri della Priora, essendo cosa molto ragionevole prima trattar del sillogismo universale e come genere, che di quello, che è come specie, nella maniera che appar da quel che dice Aristotile nel principio del quarto capo della Priora.

La seconda parte tratta del sillogismo dialettico, composto di proposizioni probabili secondo il parer o di tutti, o de' più, o de' savj, e di questi insieme, o di tutti i savj, o de' più savj, o de' più famosi ed illustri savj in ogni quistione o naturale, o razionale, o civile, ma più nella naturale e razionale, che nella civile, il cui fine è acquistar opinione appresso auditori giudiciosi ed intelligenti. E questa parte è contenuta negli otto libri della Topica, come appar dalla proposizione di Aristotile fatta nel primo capo del primo libro della Topica.

La terza parte tratta del sillogismo sofistico, se però merita nome di sillogismo, che è composto di tali proposizioni ed in tal maniera, che si travaglia in ogni questione o naturale, o razionale, o civile, ma più nella naturale e nella razionale, che nella civile; questa parte

ha per fine di acquistar la facoltà di poter confutar le opinioni false ed apparenti probabili, la qual cosa non si può avere senza saper che cosa sia sillogismo sofistico, per conoscer in che maniera se gli possa rispondere e dimostrar la sua apparenza e falsità, ed è contenuta ne' due libri degli Elenchi. La presente distinzione di queste tre maniere de' sillogismi è d'Aristotile, come appare dalla sua continuazione nel primo capo del primo libro della Topica.

La quarta parte tratta del sillogismo oratorio esistente e leale, che è composto per lo più parimente di proposizioni probabili in ogni quistione o naturale, o razionale, o civile; ma specialmente nella civile del genere dimostrativo, deliberativo e giudiziale, il quale corrisponde al sillogismo dialettico, ed è composto ora di tre proposizioni maggiore, minore e conclusione; ma per il più, ora della maggiore e della conclusione solamente, ora della minore e della conclusione, onde è detto entimema. E questa è contenuta quasi ne' due primi libri della Rettorica d'Aristotile, ed ha per fine l'insegnar in che maniera si possa acquistar opinione appresso auditori imperfetti, che non possono penetrar tanto addentro, nè a ricordarsi così ogni cosa, come sono coloro che

ascoltano le orazioni dimostrative, deliberative e giudiziali, i quali sono per il più persone popolari ed idiote. Quindi appare che particella sia della logica questa parte della rettorica, che rampollo sia alla dialettica, e che similitudine abbia con lei, come afferma Aristotile nel capitolo del genere deliberativo.

La quinta parte tratta del sillogismo oratorio falso, cioè dell'entimema adombrato ed apparente, che è composto in tal maniera, che travagliandosi in ogni quistione o naturale, o razionale, o civile, ma più nella civile del genere dimostrativo, deliberativo e giudiziale, non prova, ma par di provare, il quale corrisponde al sillogismo sofistico. Questa parte ha per fine l'insegnare a confutar gli entimemi falsi ed apparenti appresso auditori non così svegliati ed accorti, la qual cosa non si può far senza saper che cosa sia entimema adombrato ed apparente, ed in che luogo è fondato, per conoscer in che maniera gli si possa rispondere e far vedere la sua apparenza e falsità. Questa è contenuta nel penultimo capo del secondo libro della Rettorica. Quindi appare che particella sia della logica la presente parte della rettorica, e che somiglianza abbia con quella della sofistica, detta elenchi, che tratta del sillogismo sofistico,

e che rampollo le sia, come afferma Aristotile nel capitolo del genere deliberativo.

La rettorica, la quale vuole Aristotile essere una parte della logica molto simile alla dialettica e alla sofistica, è facoltà di procurare ragioni probabili universali in ogni materia contingente, ma più nella materia contingente civile consultativa del genere deliberativo, dimostrativo e giudiziale dalle proposizioni proprie e comuni, e da' luoghi comunissimi degli argomenti, a cui si aggiunge il trattato della elocuzione, azione, e disposizione, non come cose sostanziali, ma come aggiunti e accidenti della rettorica, che non le sono necessarie tanto per sè stesse, quanto per rispetto del cattivo auditore.

Delle parti principalissime de' tre libri della rettorica, sapientissimamente ridotta in arte da Aristotile.

L'una è il proemio col quale rispondendo a tutte quelle opposizioni, che gli ostavano in contrario al mettersi di nuovo allo scrivere rettorica, si apre la via alla sua diffinizione e divisione, ed indi a tutto il seguente trattato, nella maniera che dimostra nella conclusione

del proemio per queste parole: Ora proviamo di parlare di questo metodo, quasi inferendo, poichè abbiamo fatto vedere nell'esordio la rettorica potersi ridurre in arte, e non essere stata ridotta da altri finora perfettamente; ed essere utile, e il suo ufficio non essere il persuadere, ma il considerare tutto quello che è atto in ciascuna cosa proposta ad acquistar fede.

L'altra è tutto il trattato della rettorica perfettamente ridotta in arte da Aristotile, come appare dal trapasso che fa egli dal proemio al legittimo cominciamento per queste parole. Ma ora proviamo di parlare di questo metodo, per esporre in che manièra, e da quali cose potremo conseguir quanto ci abbiamo proposto. Di nuovo dunque cominciando, come da principio, poichè avremmo diffinito ciò che ella si sia, passiamo al rimanente.

Delle parti principali del proemio della rettorica ridotta in arte da Aristotile.

La prima è quella, nella quale rispondendo egli a coloro che erano di contraria opinione, dimostra il soggetto della rettorica potersi ridurre in arte con questi due argomenti. La rettorica e la dialettica sono simili; perciocchè l'una e l'altra sono di cose comuni, e di nes-

suna scienza determinata, ma di quelle facoltà, che sono di cose comuni, e di nessuna scienza determinata, tutti possono partecipare fino ad un certo che; la dialettica e la rettorica sono tali; adunque tutti possono partecipare fino ad un certo che della rettorica e della dialettica: onde tutti possono e inquerire, e sostenere conclusioni, e accusare e difendere. Ciò provato fa seguitare il secondo argomento. Ora quel che si fa bene dagli uomini del volgo è alle volte a caso, alle volte per una lunga usanza: osservata e notata la causa da' savj, onde ciò possa avvenire, si può ridurre in arte l'inquerire e il sostenere conclusioni, l'accusare e il difendere si fa bene dagli uomini del volgo alle volte a caso, alle volte per una lunga usanza. Adunque l'inquerire e il sostenere conclusione, l'accusare e il difendere si può ridurre in arte. Dunque eziandio il soggetto della rettorica si può ridurre in arte, come è stato ridotto quello della dialettica.

La seconda è quella, nella quale rispondendo a coloro che mossi dall' autorità degli antichi professori di rettorica stimavano essere soverchio dopo loro regolare, e ridurre in metodo una tal facoltà, dimostra da tutti loro fino a' suoi tempi non essere stata sufficientemente trattata, e per conseguente non indarno aversi egli messo

di nuovo ad una tale impresa, la qual cosa va provando con questi due sillogismi. Tutti coloro che hanno composto l'arte del dire, e che hanno in essa lasciate le sedi e gli entimemi, che sono la vera sostanza dell'arte, e che solamente hanno dato regole intorno a cose che sono fuori dell'arte, essi per certo imperfettamente hanno trattato della rettorica; tutti coloro che hanno composto un tal soggetto finora hanno ne' loro libri lasciate le sedi e gli entimemi, ed hanno solamente dato regole intorno a cose, che sono fuori dell'arte: adunque tutti coloro che finora hanno composto l'arte del dire hanno imperfettamente trattato della rettorica; il qual argomento va provando da questa inconvenienza, che le loro rettoriche non darebbono giovamento alcuno a quegli oratori che avessero a parlare in una repubblica, e in un giudicio ben regolato, ove fossero vietate le cose estrinseche dell'arte, e quegli affetti e adulazioni inutili: il secondo sillogismo è di questa maniera. Coloro che insegnano nelle loro rettoriche, in quale maniera si dimostri la cosa che viene in giudicio, essere giusta o ingiusta, grande o picciola, che è cosa propria del giudice, e non insegnano in qual maniera lei si dimostri essere fatta, o non essere fatta, la qual cosa sola è

propria di chi parla nelle cause in una repubblica ben regolata, essi per certo si affaticano intorno a cose che sono fuori dell'officio dell'oratore. Coloro che hanno scritto rettorica finora fanno questo; adunque coloro che scrivono rettorica si affaticano intorno a cose che sono fuori dell'arte, e dell' officio dell'oratore. Quindi viene per digressione a dimostrare, perchè gli altri scrittori abbiano trattato più copiosamente del genere giudiziale, che del deliberativo; dopo la qual argomentazione dimostra nessun altro poter ridurre tal soggetto in arte, se non il logico e il dialettico. E ciò fa, per escludere i retori dallo scrivere, e ridurre in arte la rettorica.

4. La terza è quella nella quale rispondendo a coloro, che stimavano la rettorica inutile alla generazione umana, e per conseguente indegna da essere ridotta in arte da un filosofo, che facesse professione di scrivere cose giovevoli alla vita, dimostra essere utilissima con questi argomenti. È cosa utile insegnare in quale maniera possiamo difendere le cose giuste e non lasciarle opprimere dagli uomini scellerati. La rettorica ne insegna difendere le cose giuste, e non lasciarle opprimere dagli uomini scellerati; adunque la rettorica è utile. A questo

aggiunge il seguente argomento tolto dal luogo dal minore al maggiore. Se è cosa vituperevole il non ci poter sovvenire con le forze del corpo, la qual cosa è meno propria all'uomo, quanto dobbiamo riputare cosa più vituperevole il non ci poter sovvenire con il parlare e argomentare, che ci è molto più proprio: onde va continuando a confutare la ragione di coloro, che giudicavano la rettorica inutile, per potersi adoperare al male; e fa vedere ciò non avvenirle per alcuna sua colpa, ma per mancamento di coloro che ingiustamente l'adoperavano, siccome anco infiniti usavano male e la gagliardia del corpo, e le ricchezze, e l'arte militare, per loro stesse sommamente giovevoli e necessarie.

La quarta è quella nella quale dimostra qual sia l'officio della rettorica, e se ad essa aspetta a trattar del persuasibile e dell'apparente persuasibile, siccome fa la dialettica del sillogismo probabile e del sillogismo apparente e sofistico; e ciò premette il prudentissimo filosofo, per aprirsi la via alla diffinizione che dovea fare; la quale tutta dipende da queste due cose già proposte, e confermate; onde la diffinisce facoltà non di persuadere, come gli altri volevano, ma di vedere ciò che è atto in ciascuna cosa proposta ad acquistar fede, le quali parole ta-

citamente comprendono e l'officio della rettorica, e il trattato degli entimemi adombrati e apparenti, senza la cognizione de' quali non può dirsi l'oratore aver veduto tutto ciò, che in ciascuna cosa proposta sia atto ad acquistar fede, senza sapere il modo di confutare le ragioni apparenti e false, che fossero state addotte nella causa dagli avversarj, e senza sapere il modo di rimuovere tutti i contrarj. Onde altrove afferma la rettorica essere simile parte alla dialettica, parte alla sofistica.

Delle parti di tutto il trattato della rettorica ridotta in arte da Aristotile.

L'una è intorno alle cose, senza le quali assolutamente non si può adempir l'officio dell'oratore, dette sedi, contenute nella diffinizione e divisione della rettorica. E queste sono per natura le prime, essendo in ordine prima le cose e le sedi, che il modo di spiegarle e di trattarle. Per il che sono comprese ancora ne' due primi libri.

L'altra è intorno al modo, ed alle maniere di trattar le cose e le sedi, cioè de' certi accidenti della rettorica, i quali non sono per sè stessi assolutamente necessarj all'oratore, ma solamente per rispetto de' cattivi auditori. Onde

non sono intese nella diffinizione, nè meno sono comprese in essa divisione della rettorica, anzi sono riservate al terzo libro, come quasi in un trattato separato dalle cose essenziali. E queste sono per natura le seconde, essendo secondo in ordine il modo di trattar le cose e le sedi, e prima le cose, e le sedi istesse che ricevono il modo e la maniera di esser trattate.

La presente distinzione è di Aristotile, quando nel fine del proemio passando al legittimo trattato, disse: Ora proviamo di parlar di questo metodo, per esponer (in che modo) intendendo dell'elocuzione, azione e disposizione, e (da quai cose) intendendo delle sedi, possiamo conseguir quanto abbiamo proposto. Per la qual cosa a questa distinzione da sè stesso fatta, e non ad alcuna altra avendo riguardo nel fine del secondo libro, trapassando dalle cose e dalle sedi istesse al modo di trattarle, disse: ci resta ora a parlar della elocuzione e della disposizione; e nel principio del terzo: essendo tre le cose, delle quali si ha da trattare intorno al parlar oratorio; l'una onde provengono le sedi, l'altra della elocuzione, la terza in qual maniera si debbano ordinar le parti dell'orazione. Abbiamo già detto delle sedi, e di quante e quali cose elle si facciano, cioè dagli affetti e

da' costumi e dalle dimostrazioni; segue che ragioniamo della elocuzione, non bastando aver quel che si ha da dire, ma bisognando anco dirlo come si conviene. Pertanto abbiamo cercato prima quello che naturalmente è primo, cioè le cose istesse che ci acquistano fede, e poscia in che modo si abbiano da trattare; le quali continuazioni non avrebbe egli usato se non avesse avuto prima relazione a tal distinzione fatta da sè nel fin del proemio, la qual prepone egli prudentissimamente alla diffinizione ed alla divisione della rettorica, per aver la mira di comprender in esse solamente le cose sostanziali, e di riservar le cose accidentali nel terzo libro, come quasi in un altro trattato fuor della sua vera intenzione, diffinizione e divisione, a compiacimento altrui, e per persuader il giusto anco per questa via appresso i cattivi auditori. Or che la sua intenzione sia questa il dimostra il secondo libro, ove parla delle proposizioni comuni a' tre generi, riferendo quanto ha detto, ed aggiungendo quanto gli restava da dire nel seguente trattato; e perciocchè in ciascun genere di orazioni era un certo fine diverso, di tutte queste cose sono state poste innanzi le opinioni e le proposizioni, dalle quali e consigliando, e dimostrando, e

litigando si traggono le sedi, e parimente donde si facciano le orazioni accostumate: ci resta a parlare delle proposizioni comuni. Queste determinate e spiegate, proveremo di ragionare degli entimemi in comune, e degli esempi, se abbiamo a dire alcuna cosa, acciocchè aggiungendo noi ora tutte quelle parti che ci restano a dire, possiamo dare intiero compimento a quanto dal principio ci abbiamo proposto. Qui si devono considerare quelle parole: a quanto da principio ci abbiamo proposto; che mai Aristotile ha proposto nel principio del legittimo trattato di dover scrivere di altro, che delle proposizioni particolari, delle proposizioni comuni, e de' luoghi comuni degli entimemi, nè mai della elocuzione, disposizione, e azione. Si devono ancora ponderar quelle altre parole (aggiungendo noi tutte quelle parti che ci restano a dire), cioè delle proposizioni comuni, degli esempi, e degli entimemi, possiamo dare intiero compimento a quanto da principio ci abbiamo proposto. Se adunque il trattato della rettorica con le proposizioni proprie e comuni, e con gli esempi ed entimemi, come appare dalla sua continuazione, aveva intiero compimento, certo è che il terzo trattato dell'elocuzione, disposizione, e azione non appartiene all'intiero compi-

mento della rettorica da lui divisata, ma è oltre la sua proposta, come un altro trattato separato.

Delle parti sostanziali della rettorica, ridotta in arte da Aristotile, contenute nella sua diffinizione, e divisione, dette sedi, ovver prove, ovver persuasioni, senza le quali assolutamente non si può adempire l'officio dell'oratore.

L'una parte è delle sedi, o delle prove inartificiose, come sono leggi, testimoni, scritture, tormenti e giuramenti, che non sono altramente ritrovate dall' ingegno e dalla industria dell'oratore, ma gli sono apportate di fuori dalla causa e da' litigati, delle quali per essere elle grandemente proprie al genere giudiziale, e per sovvenirlo di molte proposizioni, tratta nell' ultimo capo del primo libro della rettorica incontanente, poichè ha trattato del genere giudiziale, quantunque secondo l'origine da lui proposto dovrebbe avere trattato di esse, o prima che di tutte le prove artificiose, o in ultimo dopo di tutte le prove artificiose.

L'altra è delle sedi, o delle prove artificiose, ritrovate dall'ingegno e dalla industria dell'oratore, delle quali tratta Aristotile in tutto il primo e secondo libro della rettorica, fuorchè nell'ultimo capo del primo libro, ove abbiamo

detto lui aver trattato delle prove inartificiose, come grandemente pertinenti al genere giudiziale. Questa divisione è di Aristotile, quando disse dopo il proemio: la rettorica essere una facoltà di considerare in ciascuna cosa proposta ciò che occorre accomodato ad acquistare fede, e le sedi essere altre inartificiose, altre artificiose.

Delle parti del trattato, che è intorno alle sedi, ovvero alle prove artificiose, contenute quasi ne' due primi libri della rettorica.

La prima è intorno alle ragioni e all'argomentazione e disputazione della causa, quando l'oratore procura di acquistarsi fede appresso gli auditori dimostrando, o parendo di dimostrare ciò che dice essere vero, o apparente vero. Questa parte comprese Aristotile in tutto il primo libro, e ne' sette ultimi capi del secondo della rettorica. E per questa solamente la rettorica è parte della logica, e simile alla Topica, considerando ambedue i luoghi comunissimi.

La seconda è intorno agli affetti, quando l'oratore rimovendo i contrarj affetti mossi dagli avversarj con la forza del dire, procura di condurre coloro che hanno a giudicare a qualche giusta passione di animo o ad ira, o ad invidia, o a misericordia, o ad amore. Onde di-

versamente travagliati inclinino a favorire o a disfavorire quella parte, a che la giusta alterazione mossa gli sospingerà. Questa comprese Aristotile ne' primi dieci capi del secondo libro. Perciocchè essendo la sua intenzione di trovare molte proposizioni, onde si compongono gli entimemi, e avendo nel primo libro fatto vedere tutte quelle che si potevano avere nel genere deliberativo, dimostrativo e giudiziale, convenevolmente accompagna ancor queste altre, che si possono avere dagli affetti. Diremo dunque che in quanto il presente trattato presta infinite proposizioni, lo fa seguitare qui nel principio del secondo libro, come in luogo convenientissimo, avvengachè in quanto trattato degli affetti dovesse farlo seguitare dopo tutto l'intiero trattato, che spettava all'argomentazione, dopo i luoghi topici. Or che nel trattare gli affetti Aristotile adduca infinite proposizioni, il dimostra apertamente nel fine del primo capo del secondo libro e nel capitolo decimottavo del secondo libro. Il trattato degli affetti adunque è considerato da Aristotile in tre modi, e come trattato che presta infinite proposizioni a far entimemi, e allora è sostanziale per sè assolutamente, ed è parte essenziale della sua rettorica. Ed è considerato ancora come trattato che ci

dà cognizione in qual maniera si muovono gli affetti non già per muoverli, ma per saperli rifiutare mossi da altri, e in questa maniera è sostanziale non per sè assolutamente, ma secondo un certo che; in quanto al muover gli affetti semplicemente non lo considera egli altramente; perciocchè allora non ha che fare con la rettorica da sè formata, e non è sostanzial parte di essa, nè per sè assolutamente, nè secondo un certo che, e così parimente il trattato de' costumi.

La terza è intorno a' costumi di colui che parla, quando egli si dimostra per tale con le maniere della sua orazione che meriti la credenza degli auditori; perciocchè a coloro che si fanno scorgere per prudenti, per giusti, per forti, per temperati, per religiosi, per pazienti, per modesti, per ben creati, per fedeli, e finalmente per persone che non facessero cosa alcuna contra l'onesto, e il dovere in ogni causa, ma specialmente nelle dubbiose, sogliamo prestare maggiormente fede. Questa parte comprese Aristotile nell'undecimo, duodecimo e terzodecimo capo del secondo libro; perciocchè presta ancor essa infinite proposizioni ai tre generi, avvengachè in quanto trattato de'costumi dovesse farla seguitar dopo tutta la parte dell'argomentazione,

e dopo tutto il trattato degli affetti favellando de' costumi, eziandio che sono proprj degli affetti. Or la presente distinzione delle sedi, o delle prove artificiose in dimostrative, affettuose e accostumate, è di Aristotile nel principio del terzo capo del primo libro dopo il proemio, quando dice: ma le sedi da noi ritrovate con artificio e per via di ragione sono divise in tre specie; altre consistono nel costume di colui che parla; altre nel disporre l'auditore, ed altre nella stessa ragione e disputazione, o dimostrando, o parendo di dimostrare; per questa parte la rettorica è parte della politica de' costumi, e così per quella degli affetti, e in queste il retore si veste della facoltà civile.

Delle parti del trattato di quelle prove artifiςiose che sono poste nel dimostrare, o nel parer di dimostrare ciò che diciamo esser vero, o apparente vero.

L'una è quella nella quale Aristotile tratta dell'entimema che proviene dal sillogismo, onde si può chiamare oratorio sillogismo, che è una forma di argomentare, quando presupponendo alcune cose per vere, o generalmente, o per il più, ne segue un'altra terza oltra le presupposte, ma per virtù delle presupposte. Questa

parte comprese Aristotile nel quarto, nel quinto, nel sesto, nell'ottavo, e in tutto il primo libro, fuor che nell'ultimo capo, e nel quarto decimo del secondo fino al fine, fuorchè nel quintodecimo capo.

L'altra è quella nella quale Aristotile tratta dell' esempio che proviene dall'induzione, onde si può chiamare oratoria induzione, che è una forma di argomentare, quando per molte cose e simili dell' istessa maniera, ma più certe e più note si dimostra alcun' altra essere così per loro somiglianza, ed è non come parte al tutto, nè come tutto a parte, ma come parte a parte, simile a simile. Questa parte comprese Aristotile nel quarto e nel settimo capo del primo libro, e nel quintodecimo del secondo; la presente distinzione è di Aristotile nel quarto capo del primo libro, quando dice: le sedi che si fanno per dimostrare, o per parer di dimostrare, come nella dialettica sono l'induzione ed il sillogismo, così sono similmente nella rettorica, essendo l'esempio induzione e l'entimema sillogismo; e chiamo io l'entimema oratorio sillogismo, e l'esempio oratoria induzione.

Delle parti del trattato degli entimemi.

L'una è delle cose dalle quali come da ma-

teria sono composti gli entimemi, la quale è il probabile universale di quello che cade in consultazione, e che si può disputare dall'una e dall'altra parte, e delle quali non siano state già fatte arti appresso tali auditori, che non possono mirare troppo addentro, nè raccordarsi di una lunga schiera de' sillogismi e di proposizioni. Onde è formato l'entimemá per il più di due parti, o della maggiore e della conclusione, o della minore e della conclusione. Oltre ciò alle volte ancora sono materia dell'entimema alcuni segni detti tecmirj e dimostrativi, da' quali si può far conclusioni necessarie che non si possono sciogliere, se sono vere le proposte. Di tutta questa materia degli entimemi tratta Aristotile nel quinto, sesto e settimo capo del primo libro; come egli medesimo si va continuando nel fine del settimo capo per queste parole: ma fin qui abbiamo esposto da quai cose si cavano quelle sedi che sono atte a dimostrare quello che intendiamo, ma tra gli entimemi è una gran differenza; e quel che segue nel restante dell'ottavo capo.

L'altra è delle cose nelle quali sono differenti gli entimemi. Onde nasce la loro principale divisione, come appare dalla distinzione fatta da Aristotile nel fine del settimo, e nel principio dell'ottavo capo del primo libro.

Delle parti del trattato che è intorno alle cose, nelle quali sono differenti gli entimemi.

L'una è delle proposizioni le quali si cavano da' verisimili e da' segni, come afferma Aristotile nel fine del nono capo; di cose particolari, come o delle civili, o delle naturali, o di qual si voglia altre che siano differenti di specie. E queste rendono gli uomini periti di alcuna arte. Perciocchè si travagliano intorno a soggetto proprio e particolare. Delle proposizioni tratta Aristotile dal nono capo del primo libro fino alla fine, e nel quartodecimo capo del secondo libro, ed in quanto a queste, considerandole come materia, la rettorica può dirsi essere parte della Politica de' costumi, ed il retore vestirsi della persona del politico mentre tratta di queste.

L'altra è de' luoghi comuni alla rettorica con tutte le altre arti, specialmente con la dialettica; come è il luogo dal maggior, dal minor, dal pari, o dal simile, e da tutti gli altri, da' quali non si può formar entimemi più delle cose civili che delle naturali, o di qual si vogliano altre, che siano differenti di specie. E questi tai luoghi non fanno gli uomini periti in alcuna arte. Perciocchè non si travagliano intorno a

soggetto particolare. Onde ancora sono comuni tanto alla dialettica, quanto alla rettorica. De' luoghi tratta Aristotile dal sestodecimo capo fino al fin del secondo. La presente distinzione è chiarissimamente di Aristotile nell'ottavo capo del primo libro, quando dice: dunque, siccome nella topica, così nella rettorica si devono distinguer le forme degli entimemi ed i luoghi: ma chiamo io forme le proprie proposizioni in ciascun genere, e luoghi le proposizioni egualmente comuni a tutti i generi; ma insegniamo prima delle forme. Per questa parte la rettorica è parte della logica, e quasi una cosa medesima con la dialettica; ed il sillogismo dialettico si dice esser rettorico, ed il rettorico dialettico, come chiaramente dimostra nell'ottavo capo del primo libro.

Delle parti del trattato delle proposizioni.

L'una è della distinzion de' generi delle orazioni in deliberativo o dimostrativo e giudiziale, secondo la diversità degli auditori, del soggetto, del tempo e del fine, per poter dimostrare quai proposizioni siano le proprie a ciascun genere, e quali siano le comuni a tutti i tre generi. E questa parte è contenuta nel nono capo del primo libro, come appar dalla proposta di Ari-

stotile fatta nel fine dell'ottavo capo per queste parole: ma prendiam cominciamento dai tre generi, acciocchè, poi che avremo dimostrato quanti si siano, possiamo parlar separatamente de' principj e delle proposizioni di ciascuno. E per dire il vero in qual maniera si avrebbe compreso le proprie proposizioni di ciascun genere, e le comuni di tutti tre, se prima non si avesse distinto tutti i tre generi, e dichiarato ciò che si fosse ciascuno di essi, e che soggetto si proponesse?

L'altra è della division delle proposizioni nelle proprie di ciascun genere, e nelle comuni a tutti i tre generi. E questa parte è contenuta nel decimo capo del primo libro. E la presente distinzione delle proposizioni è di Aristotile, come appar dalle sue parole nel nono e nel decimo capo del primo libro.

Delle parti del trattato delle proposizioni proprie dei tre generi delle orazioni.

L'una è delle proposizioni proprie del genere deliberativo, la quale è contenuta nell'undecimo, nel duodecimo, nel terzodecimo, nel quartodecimo, nel quintodecimo, nel sestodecimo e nel settimodecimo capo del primo libro.

L'altra è delle proposizioni proprie del ge-

nere dimostrativo, la quale è contenuta nel decimottavo, decimonono, vigesimo e vigesimoprimo capo del primo libro.

La terza è delle proposizioni proprie del genere giudiziale, la quale è contenuta nel vigesimosecondo, vigesimoterzo, vigesimoquarto fino al fine del primo libro, comprendendo anche il trattato delle sedi inartificiose tra le proposizioni del genere giudiziale, non essendo elle quasi altro che proposizioni proprie più di esso, che del deliberativo e dimostrativo. Questa distinzione è di Aristotile, quando disse nel fine dell'ottavo capo: ma prima parliamo delle forme, ma prendiamo cominciamento da' tre generi della rettorica, acciocchè, poi che avremo dimostrato quanti si siano, possiamo parlar separatamente de' principj, e delle proposizioni di ciascuno.

Delle parti del trattato delle proposizioni proprie e particolari del genere deliberativo.

La prima parte è del soggetto del genere deliberativo, che sono tutte le cose che cadono in consultazione, il principio delle quali è in noi, e specialmente quelle che sono intorno alle entrate pubbliche, intorno alla pace ed alla guerra, intorno alla custodia della re-

gione, intorno alle cose che sono portate a noi di fuori, e che sono traportate da noi ad altre nazioni, ed intorno a far le leggi. E questa parte è compresa in tutto l'undecimo capo, come appar dal suo fine ed epilogazione ivi fatta.

La seconda parte è del fine del genere deliberativo, che è la beatitudine e le sue parti, alle quali mirano tutte le nostre proposizioni e argomenti. E questa è contenuta nel duodecimo e nel terzodecimo capo del primo libro; ed è come una certa introduzione a perfetta cognizione delle proposizioni, a che fine debbono essere indirizzate, come appar dalle prime parole del duodecimo capo del secondo libro.

La terza parte è delle proposizioni proprie e particolari del genere deliberativo intorno a' beni ed agli utili confessi che si debbono riferire alla beatitudine de' beni, ed utili che sono in controversia del maggior e minor bene ed utile. E questa è contenuta nel quartodecimo, quintodecimo e sestodecimo capo del primo libro, come appar dalle continuazioni di Aristotile di capo in capo.

La quarta parte è intorno ad un importantissimo avvertimento di dover conoscer perfettamente le maniere delle repubbliche, e che fine si propone ciascuna, per indirizzar le no-

stre proposizioni al fine di quella maniera di stato, della qual parleremo. E questa è contenuta nel decimosettimo capo del primo libro. La presente distinzione è di Aristotile, come appar dal suo progresso e continuazione di capo in capo per tutto il trattato del genere deliberativo.

Delle parti del trattato delle proposizioni proprie e particolari del genere dimostrativo.

La prima parte è del soggetto del genere dimostrativo e della diffinizione delle virtù, ed è come una certa introduzione alle sue proposizioni, che nascono dalle virtù; e corrisponde alla prima ed alla seconda parte del genere deliberativo; ed è contenuta nella prima metà del capitolo decimottavo del primo libro.

La seconda parte è delle proposizioni del genere dimostrativo che nascono dalle virtù, e corrisponde alla terza parte del genere deliberativo, ed è contenuto nel restante del capitolo decimottavo del primo libro.

La terza parte è intorno ad un importantissimo avvertimento, di dover l'oratore aver riguardo appresso che generazion d'uomini fa la sua orazione dimostrativa, per indirizzar le sue proposizioni a' suoi costumi, usanze e leggi. E questa corrisponde all'ultima parte del genere

deliberativo, che è intorno alle maniere degli stati, ed è contenuta nel mezzo il decimonono capo del primo libro.

La quarta parte è intorno a certi altri avvertimenti pertinenti al genere dimostrativo, come nel dimostrar prelezione in colui che laudiamo; che cosa sia laude, che cosa sia encomio, che similitudine abbia il genere dimostrativo col deliberativo; e l'amplificazione essere grandemente propria al genere dimostrativo. E questa parte è contenuta dal mezzo decimonono capo sino al vigesimosecondo del primo libro. La presente distinzione è di Aristotile, come appar dal suo progresso di parte in parte, in tutti i predetti capi del genere dimostrativo. Quella parte che dimostra l'amplificazione essere propria al genere dimostrativo, corrisponde a quel capo del genere deliberativo, nel qual tratta del maggior e del minor bene ed utile, non essendo altro l'amplificazione, che un dimostrar una cosa essere maggiore dell'altra.

Delle parti del trattato delle proposizioni proprie e particolari del genere giudiziale.

La prima parte è della divisione delle cose più importanti che ha da dir in tutto il trattato del genere giudiziale, cioè che cosa sia

far ingiuria, e della diffinizione della ingiuria; e che altre di loro siano contra la legge comune, altre contra la legge privata; ed in che maniera si può peccar contra ambedue, e tutta questa è come una certa introduzione al seguente trattato delle proposizioni del genere giudiziale, ed è contenuta nel vigesimosecondo capo del primo libro.

La seconda parte è delle proposizioni proprie del genere giudiziale, le quali sono divise nelle proposizioni che dimostrano per quali e quante cose gli uomini facciano ingiuria; nelle proposizioni che dimostrano da quai persone si faccia ingiuria, e nelle proposizioni che dimostrano a quali persone si faccia ingiuria; e questa è contenuta nel vigesimoterzo, vigesimoquarto e vigesimoquinto capo del primo libro, come appar dalle continuazioni fatte da Aristotile in ciascun capo de' sopraddetti; il proceder di Aristotile in questo capo ha una certa somiglianza col proceder che egli usa nel trattato degli affetti, ove prima parla in qual maniera siano disposti coloro che si trovano in questo e in quell' altro affetto; contra, o verso quali persone si sogliano muover a tale affetto, e per quali cause si muovano a tale affetto.

La terza parte è della distinzione e delle differenze delle ingiurie, in quelle che si commettono contra la legge scritta, ed in quelle

che si commettono contra la legge non scritta. E questa è contenuta nel vigesimosesto e nel vigesimosettimo capo del primo libro.

La quarta parte è delle maggiori e delle minori ingiurie, e questa è contenuta nel vigesimottavo capo del primo libro, ed ha corrispondenza con quel capo del genere deliberativo, ove Aristotile parla del maggior e del minor bene, e con quello del dimostrativo, ove parla dell'amplificazione.

La quinta parte è delle sedi inartificiose, cioè delle leggi, de' testimoni, delle scritture, de' tormenti, de' giuramenti, come maggiormente proprie al genere giudiziale. Onde può l'oratore servirsi d'infinite proposizioni utilissime al trattar una tal maniera di cause. E questa è contenuta nell'ultimo capo del primo libro, quantunque, secondo l'ordine da Aristotile proposto, nella prima divisione dovrebbe o preceder a tutte le sedi artificiose, o seguir dopo tutte le prove artificiose. La presente distinzione è di Aristotile, come appar dal suo progresso di parte in parte in tutti i predetti capi del genere giudiziale.

Delle parti del trattato delle proposizioni comuni a tutti i tre generi deliberativo, dimostrativo e giudiziale.

La prima parte è come continuazione e di-

visione delle proposizioni comuni, e come una certa introduzione, e quasi un loro proemio. E questa è contenuta nella prima parte del quartodecimo capo del secondo libro. E chi vuol ben considerare è molto simile al principio delle meteore, ed all' ultimo capo dell' etica. Perciocchè siccome in questi due luoghi Aristotile col riepilogar ciò che ha detto e di che gli resta a dire, ci fa scorger l' ordine di proceder da lui tenuto in tutta la filosofia naturale e civile, così in questo capo si vede manifestamente l'ordine di procedere osservato da Aristotile nello scriver rettorica, in quanto al vero e legittimo trattato da lui divisato ne' due primi libri. Perciocchè il terzo libro è come un certo trattato diverso dal legittimo trattato della rettorica, secondo il suo umore ed intenzione formata e ridotta in arte.

La seconda parte è delle proposizioni del possibile e dell' impossibile, le quali spettano comunemente a tutti i tre generi, ma specialmente al deliberativo. E questa è contenuta nella seconda parte del quartodecimo capo del secondo libro, che è dopo la introduzione.

Questa maniera di proposizioni, sebben aspetta a tutti i tre generi, spettando nondimeno più al deliberativo che agli altri, si può dir ancor

essa propria del deliberativo, e così quell'altra del futuro e non futuro.

La terza parte è delle proposizioni, se la cosa è fatta o non è fatta, le quali spettano comunemente a tutti i tre generi, ma specialmente al giudiziale. E questa è contenuta nella terza parte del quartodecimo capo del secondo libro.

Questa maniera di proposizioni, sebben aspetta a tutti i tre generi, spettando nondimeno più al giudiziale che agli altri, si può dir ancor essa propria al giudiziale. E così quella della grandezza e della picciolezza al dimostrativo. Per il che ancor queste proposizioni comuni si possono chiamar proprie, e per questo rispetto e per essere proprie solamente della rettorica. E così le chiama Aristotile in questo suo trattato ove raccogliendo ciò che ha detto, e ciò che gli resta a dire, così parla. Ma ci resta a trattar delle sedi comuni a tutti, poichè fin qui abbiamo favellato delle proprie, cioè così delle particolari, come delle comuni, le quali tutte però sono proprie della rettorica e non di alcuna altra arte, come è l'entimema e l'esempio fondato ne' luoghi topici.

La quarta parte è delle proposizioni, se la cosa è, o per dover essere, o non è per dover essere, le quali spettano comunemente

a tutti i tre generi, ma specialmente al deliberativo. E questa è contenuta nella quarta parte del decimoquarto capo del secondo libro.

La quinta parte è delle proposizioni della grandezza e della picciolezza, le quali spettano comunemente a tutti i tre generi, ma specialmente al dimostrativo. E questa è contenuta nell'ultima parte del decimoquarto capo del secondo libro; tutto questo trattato delle proposizioni comuni, secondo l'ordine di Aristotile, dovea seguir incontanente dopo il trattato delle proposizioni proprie di ciascun genere, ma egli a questo ha preposto il trattato degli affetti e de' costumi. Perciocchè da essi ancor si possono cavar infinite proposizioni, alcune delle quali possono servir al genere deliberativo, alcune al dimostrativo, alcune al giudiziale. La presente distinzione delle proposizioni comuni a' tre generi è di Aristotile, come appar da tutto il decimo capo del primo libro.

Delle parti del trattato de' luoghi comuni alla rettorica con le altre arti, e specialmente con la dialettica.

La prima parte è della sentenza, come di membro importantissimo dell'entimema, di cui non avea trattato Aristotile nel primo libro, e

di essa tratta quattro cose; che cosa ella si sia, di quante maniere, in che modo la dobbiamo usare, e che utilità ci apporti; come appar nel fine del sestodecimo capo del secondo libro, nel quale è contenuta tutta questa prima parte.

La seconda parte è del modo di cercar gli entimemi, cioè quali cose dobbiamo appararci, ed eleggerci, che possano occorrere e che siano a nostro proposito, e questo chiama Aristotile non solamente luogo, ma primo luogo topico nel fin del decimosettimo capo del secondo libro, nel quale è contenuta questa seconda parte.

La terza parte contiene il trattato di tutti gli altri luoghi comuni, de' quali, altri sono atti a dimostrar la cosa essere, o non essere, che hanno corrispondenza col sillogismo; altri sono atti a rifiutare, che hanno corrispondenza col sillogismo sofistico e con gli elenchi; ed altri sono degli entimemi esistenti e leali; ed altri sono degli entimemi adombrati ed apparenti. E questa è contenuta nel decimottavo e nel decimonono capo del secondo libro, come appar dalla continuazione di Aristotile fatta nel principio del predetto decimottavo capo del secondo libro.

La quarta parte è della maniera di discioglier gli entimemi. E questa è contenuta nell'ultimo

capo del secondo libro, come appar dalle prime parole del predetto capo, che è una certa continuazione alle cose precedenti.

Delle parti del trattato degli esempi, che è la seconda maniera delle sedi dimostrative.

La prima parte è della differenza e delle maniere degli esempi, della qual cosa non avea trattato nel primo libro. E questa è contenuta nella prima parte del quintodecimo capo del secondo libro.

La seconda parte è in qual maniera dobbiamo usare gli esempi. E questa è contenuta nella seconda parte del quintodecimo capo del secondo libro.

La terza parte è quando dobbiamo usare gli esempi. E questa è contenuta nell' ultima parte del quintodecimo capo del secondo libro. La presente distinzione del trattato degli esempi riservato al secondo libro è di Aristotile nel fine del predetto decimoquarto capo. Or l'ordine proposto da Aristotile nel primo libro al quarto e al settimo capo, richiedeva, che in questo secondo libro avesse prima trattato dell'entimema, e poscia dell' esempio; nondimeno ha rivolto l'ordine proposto, per essere l'esempio una certa induzione, e la induzione prima,

e principio, come egli medesimo dimostra nel principio del predetto decimoquinto capo del secondo libro. Tratta anco insieme in questo secondo libro prima dell' esempio, e poscia delle cose pertinenti a' luoghi degli entimemi, cavandosi entimemi anco dagli esempi, come afferma al vigesimo capo; e quegli entimemi si cavano dagli esempi, che sono, dei segni, che provano da una cosa singolare una universale: come Socrate fu savio e giusto; adunque tutti i sapienti sono anco giusti, la qual cosa vedi nel primo libro.

Delle parti del trattato degli affetti, che è la seconda maniera delle prove artificiose.

L'una è il proemio, che è come una certa introduzione alle due maniere delle prove artificiose, che sono gli affetti e i costumi. E questa è contenuta nel primo capo del secondo libro.

La seconda parte è il legittimo, e separato trattato degli affetti, in ciascuno de' quali dopo la diffinizione propone Aristotile di dover procedere con questo ordine, di dover ricercare nel trattato di ciascuno affetto queste tre cose, cioè in qual maniera siano disposti coloro che si trovano in un tale affetto, contra o verso

quai persone si sogliano muovere a tale affetto, e per quali cause si muovano a tale affetto. E questa è contenuta nel secondo capo del secondo libro fino a tutto il decimo capo. Il presente trattato degli affetti, secondo l'ordine di Aristotile, proposto nel primo libro al terzo capo dopo il proemio, dovrebbe seguire dopo tutte le considerazioni delle proposizioni e dei luoghi; nondimeno perciocchè presta ancora esso infinite proposizioni alle proposizioni dei tre generi, è stato interposto in questa prima parte del secondo libro tra le proposizioni particolari e comuni, come dimostra Aristotile in questo primo capo del secondo libro, e nel decimottavo, ove accenna dal trattato degli affetti potersi traere infinite proposizioni. Il procedere di Aristotile nel presente trattato degli affetti ha una certa somiglianza col procedere che usa nel vigesimoterzo, quarto e quinto capo del primo libro, ove prima parla per quali e quante cause gli uomini facciano ingiurie, poscia da quali persone si faccia ingiuria, e finalmente a quali persone si faccia ingiuria. In questa parte il retore si veste della persona della politica de' costumi, e per dire meglio, della persona di quel filosofo naturale, a cui aspetta trattare dell'anima, e delle sue parti e potenze.

Delle parti del trattato de' costumi, che è la terza maniera delle prove, o sedi artificiose.

La prima parte è come una certa breve introduzione al trattato de' costumi, oltra la introduzione comune agli affetti e a' costumi fatta nel proemio universale del secondo libro. E questa è contenuta nell'undecimo capo del secondo libro.

La seconda parte è de' costumi secondo gli affetti, la considerazione de' quali si può avere dal trattato precedente degli affetti. Onde meritamente lo antepone al presente trattato, essendo egli primo per natura, prestando a questo la considerazione de' costumi secondo gli affetti. In questa parte il retore si veste della persona del politico de' costumi, e di quel filosofo, a cui tocca il trattare dell'anima, e delle sue parti e potenze.

La terza parte è de' costumi secondo gli abiti virtuosi, la considerazione de' quali si può avere dal trattato del genere deliberativo e dimostrativo, ove ragiona delle virtù, e le diffinisce e descrive. In questa parte il rètore si veste della persona del politico de' costumi.

La quarta parte è de' costumi secondo le età, e questa è partita ne' costumi de' giovani, de' vecchi e di mezza età; ed è contenuta nel duodecimo capo del secondo libro.

La quinta parte è de' costumi secondo le fortune. E questa è partita ne' costumi de' nobili, de' ricchi, de' potenti, e di coloro che sono in qualche gran prosperità di fortuna. E questa è contenuta nel terzodecimo capo del secondo libro. La presente distinzione è di Aristotile, e tutte le precedenti, come appare dal principio e da tutto l'undecimo capo del secondo libro.

La sesta parte è de' costumi delle repubbliche; la considerazione de' quali si può avere dall'ultima parte del trattato del genere deliberativo, ove parla delle maniere delle repubbliche, e che fine si propone ciascuna. E questo appare dalle ultime parole del terzodecimo capo del primo libro. In questa parte il retore si veste della persona del politico della repubblica.

Delle parti accidentali della rettorica, che sono come certe maniere di trattare le cose e le sedi, e che non sono per sè stesse assolutamente necessarie all' oratore, ma solamente per rispetto del cattivo auditore, onde non sono comprese nella diffinizione e divisione della rettorica, ma sono riservate al terzo libro, come in un separato trattato.

L'una è detta azione, della qual tratta Aristotile nel primo capo del terzo libro della ret-

torica; perchè avea da dire pochissime cose di essa, quantunque secondo l'ordine naturale dovea seguire al trattato della elocuzione. La riduce dunque tutta a tre differenze, quando la voce secondo ciascuno affetto accomodata debba essere grande, o piana, o mediocre; quando la debba essere acuta, o grave, o mezzana tra grave e acuta; e quando la debba essere presta o tarda, o tra presta e tarda; la qual distinzione comprende egli con questi tre nomi, grandezza, armonia e numero. Per la qual cosa della azione non cercheremo di far altra distinzione che la presente.

L'altra è detta elocuzione, della quale tratta Aristotile dal secondo capo fino al decimo del terzo libro della rettorica. Or che la elocuzione non sia parte sostanziale della rettorica, il dimostra apertissimamente Aristotile nel proemio del terzo libro dalla similitudine di coloro che insegnano la geometria. Perciocchè siccome essi dando precetti di questa scienza, non vengono a trattare del modo e della maniera e delle parole di scrivere le proposizioni; così anco chi scrive rettorica deve far vedere le cose e le sedi, e non il modo di trattarle, non essendo costume di chi fa l'una cosa fare anche l'altra. Onde aggiunge egli non doversi giudi-

care maggiormente necessaria di quello che è alla poesia l'arte degl'istrioni, la quale ad altro non attende, che a dare solamente un vano diletto all'auditore ignorante. Ma qui si ha da vedere che riferendosi anco le prove degli affetti e de' costumi all'auditore, perchè abbiamo detto quelle essere intese nella diffinizione della rettorica, e comprese anco nella divisione, e non essa elocuzione? A ciò si risponde, che il trattato degli affetti presta infinite proposizioni alla formazione degli entimemi. Onde si deve riputare parte sostanziale; la qual cosa non fa altramente il trattato dell'elocuzione, che non ha riguardo ad altro, che alle parole. Oltre ciò non pone Aristotile il trattato degli affetti, per insegnar a muovere gli affetti, ma per insegnar a conoscerli, per saperli rimuovere contra chi gli movesse. Per la qual cosa, siccome il muovere gli affetti secondo Aristotile, è parte sostanziale della rettorica, così è parte sostanziale della rettorica il conoscerli perfettamente, per sapersi opporre contra chi gli movesse. La qual cosa non si può fare senza una tale cognizione. Ma la elocuzione nè per l'una cosa nè per l'altra è parte sostanziale della rettorica: perchè ella non opera altro, che dilettare l'auditore. Onde si conclude meritamente

la cognizione degli affetti essere necessaria all'oratore, e tale trattato essere parte sostanziale della rettorica, e per sè assolutamente, in quanto presta proposizioni per formare entimemi; e sostanziale secondo un certo che, in quanto dà cognizione degli affetti, per poterli rimovere contra chi cercasse di moverli contra di noi. E la elocuzione non essere altramente nè necessaria, nè per conseguente parte sostanziale della rettorica. Il simile si può dire della disposizione delle parti della orazione, non aggiungendo ella maggiore gagliardia alle prove, secondo Aristotile, ma solamente una certa proporzione e bellezza esteriore al corpo della orazione, per intertener chi ascolta con quel minor rincrescimento che sia possibile; intorno alla qual cosa vedi ciò che dice il Mirandolano nel libro *De eversione singularis certaminis*, a pag. 284 lin. 44, ove per luoghi di Aristotile apertissimi, dimostra queste due parti disposizione ed elocuzioni aspettarsi all' istrionica; ma in questa parte trattando di queste il retore si veste della persona dell'istrionica e della poetica.

La terza è detta disposizione; della quale tratta Aristotile dal decimo capo fino al fine del terzo libro della rettorica. La presente distinzione è di Aristotile, come appare dalle ultime

parole del secondo libro, e dalle prime del terzo libro, e da tutto quel capo, che è come proemio a tutto questo trattato delle parti accidentali della rettorica. Tutte queste tre parti spettano più tosto all' istrionica che alla rettorica; perciocchè appartiene ad essa più che ad alcun'altra cercar il parlare soave, i proemj, le narrazioni, le interrogazioni, le risponsioni; del che vedi il Mirandolano nel libro suddetto *De eversione singularis certaminis*, a pag. 278, lin. 17.

Delle parti del trattato della elocuzione, contenuto ne' primi nove capi del terzo libro della rettorica.

La prima parte comprende la continuazione ed una certa introduzione al trattato della elocuzione, per dimostrare lei non essere membro sostanziale della rettorica, ma della poetica, e una minima parte di essa spettare all' oratore; ed a sè non convenir di trattare in questo luogo se non di questa, acciocchè alcuno non lo riprendesse per aver qui favellato così poche cose della elocuzione, il qual proponimento di Aristotile appare da queste sue ultime parole nel proemio: chiara cosa è dunque, che non dobbiamo noi cercare con maggior diligenza tutto quello che si può insegnare intorno alla

elocuzione, ma solamente intorno a quella che diciamo appartenere all'oratore; e dell'altra abbiamo ragionato nella poetica. La presente parte è contenuta nel primo capo del terzo libro, che è come un certo proemio comune alla elocuzione e all' azione, della quale non faremo nelle tavole seguenti alcuna sorte di compartimento.

La seconda parte è della elocuzione oratoria in comune, non più applicata al parlare, che allo scrivere, nè più accomodata al genere dimostrativo, che al deliberativo e al giudiziale. E questa è contenuta nel secondo capo fino a tutto l'ottavo del terzo libro.

La terza parte è della elocuzione oratoria particolare, cioè quale differentemente si convenga allo scrivere, e quale al parlare; quale al genere dimostrativo, quale al deliberativo e quale al giudiziale. E questa è contenuta in tutto il nono capo del terzo libro. La presente divisione del trattato della elocuzione oratoria in comune, e particolare è di Aristotile, come appare dalla sua continuazione nel principio del nono capo per queste parole: ma è di mestieri che sappiamo essere diversa la elocuzione di ciascuna maniera; perciocchè non è la medesima delle scritture, e delle disputazioni, nè delle consulte e de' giudizj. E nel fine dell'istesso capo

dal suo raccoglimento per queste altre parole. E fin qui è stato detto della elocuzione, e della pertinente comunemente a tutte le specie delle orazioni, e della spettante particolarmente a ciascuna.

Delle parti del trattato della seconda parte della elocuzione oratoria in comune, non più applicata al parlare, che allo scrivere; nè più accomodata al genere dimostrativo, che al deliberativo e giudiziale, contenuta nel secondo capo fino a tutto l'ottavo del terzo libro.

La prima parte è della chiarezza dell'orazione, a talchè non sia nè umile, nè sublime, ma convenevole, la qual cosa fanno le parole proprie e le traslate; onde prende occasione di trattare della traslazione e delle sue virtù, che sono la chiarezza, la soavità, e la pelegrinità, ed indi de' vizj di essa, e finalmente della similitudine, da cui è cavata la metafora; e la presente parte è contenuta in tutto il secondo capo del terzo libro.

La seconda parte è che la elocuzione sia emendata, il che consiste nella congiunzione, ne' nomi proprj, ne' nomi non ambigui, nel concordare i generi de' nomi, non accompagnando il sostantivo maschio con l'addiettivo femmi-

no, e nel servar nel nominar uno pochi molti co' numeri convenienti; e la presente parte è contenuta in tutto il terzo capo del terzo libro.

La terza parte è dell'ampiezza dell'orazione, e da quai, e da quali cose ella si possa far tale; e la presente parte è contenuta in tutto il quarto capo del terzo libro.

La quarta parte è del decoro della orazione, il che consiste nel renderla affettuosa, accostumata e proporzionata alla materia soggetta; e questa parte è contenuta in tutto il quinto capo del terzo libro.

La quinta parte è del numero della orazione, cioè con quai piedi si possa ella rendere numerosa; e questa parte è contenuta in tutto il sesto capo del terzo libro.

La sesta parte è della orazione rivolta, e composta di periodi, e di esso periodo, e delle sue membra; e questa parte è contenuta in tutto il settimo capo del terzo libro.

La settima parte è della elocuzione politica, civile e urbana, la quale si fa con la traslazione fatta per proporzione, e col proporre la cosa dinanzi agli occhi; e questa parte è contenuta in tutto l'ottavo capo del terzo libro. La presente distinzione è di Aristotile, come appare dalle sue continuazioni fatte di capo in capo in tutti i predetti capi.

Delle parti del trattato della terza parte della elocuzione oratoria particolare.

L'una parte è di qual maniera debba essere la elocuzione che usiamo nel parlare, e di quale maniera debba essere quell' altra che usiamo nello scrivere; e questa è contenuta nella prima parte del nono capo del terzo libro.

L'altra parte è di qual maniera debba essere la elocuzione nel genere dimostrativo, di quale nel deliberativo, e di quale nel giudiziale; e questa è contenuta nella seconda parte del nono capo del terzo libro. Questa distinzione è di Aristotile, come appare nel suo progresso nel presente capo.

Delle parti del trattato della disposizione, contenuto negli ultimi cinque capi del terzo libro della rettorica.

L'una è come una certa introduzione e divisione delle parti della orazione, delle quali le necessarie sono la proposizione e le sedi; e le più sono il proemio, la narrazione, la proposizione, le sedi, la perorazione, comprendendo tra le sedi la confermazione e la confutazione; e questa parte è contenuta nel decimo capo del terzo libro. La presente distinzione è di Ari-

stotile, come appar dal suo progresso nel decimo capo del terzo libro.

L'altra è del legittimo trattato della disposizione, cioè delle parti della orazione già distinte e separate; e questa è contenuta nell'undecimo, nel duodecimo, nel terzodecimo e nel quartodecimo capo del terzo libro.

Delle parti del secondo trattato della disposizione contenute nell'undecimo, duodecimo, terzodecimo, quartodecimo capo del terzo libro.

La prima parte è del proemio; e questa è contenuta nell'undecimo capo del terzo libro.

La seconda parte è della narrazione; e questa è contenuta nel duodecimo capo del terzo libro.

La terza parte è delle sedi, nelle quali comprende anco la proposizione; e questa è contenuta nel terzodecimo capo del terzo libro.

La quarta parte è della perorazione; e questa è contenuta nel quartodecimo capo del terzo libro.

La presente distinzione è di Aristotile, come si può veder da tutto il decimo capo del terzo libro.

Delle parti di quel trattato della disposizione, nel quale si tratta particolarmente del proemio.

La prima parte è de' proemj che si aspettano alle orazioni dimostrative, la quale è contenuta nel principio dell'undecimo capo del terzo libro.

La seconda parte è de' proemj che si aspettano alle orazioni deliberative, la quale è contenuta nella seconda parte dell'undecimo capo del terzo libro.

La terza parte è de' proemj che si aspettano alle orazioni giudiziali, la quale è contenuta nella terza parte del terzodecimo capo del terzo libro.

La quarta parte è della recriminazione, quando nel proemio ci convien risponder alle calunnie degli avversarj, la quale è contenuta nella quarta parte dell'undecimo capo del terzo libro. La presente distinzione è di Aristotile, come appar dal suo progresso di parte in parte in questo capo.

Delle parti di quel trattato della disposizione, nel quale si tratta particolarmente della narrazione.

La prima parte è della narrazione del genere

dimostrativo, e delle virtù e qualità che deve aver tal parte di orazione, qualmente in essa si possa introdur la controversia della causa, e come la si possa far morata ed accostumata; la qual parte è contenuta nel principio del duodecimo capo del terzo libro.

La seconda parte è della narrazione del genere giudiziale, e qualmente in essa si possa introdur la controversia della causa, la quale è contenuta nella seconda parte del duodecimo capo del terzo libro.

La terza parte è della narrazione del genere deliberativo, se gli aspetta o no, e di che qualità debba essere, la quale è contenuta nel fine del duodecimo capo del terzo libro; e la presente distinzione è di Aristotile, come appar dal suo progresso di parte in parte in questo capo.

Delle parti di quel trattato della disposizione, ove si tratta particolarmente delle sedi.

La prima è in qual maniera si devono accomodar le sedi allo stato, o alla questione, o alla proposizione nel genere giudiziale, la qual cosa è per natura la prima.

La seconda è in qual maniera si debbono accomodar le sedi allo stato, o alla questione, o alla proposizione nel genere dimostrativo.

La terza è in qual maniera si debbono accomodar le sedi allo stato della controversia nel genere deliberativo, onde s'ingannano grandemente coloro che non vogliono Aristotile aver trattato degli stati delle cause, avendoli egli raccontati nel capo della narrazione, e ridotti al congetturale, al giurisdiziale, ed a quello della quantità; ed in questo capo insegna in qual maniera debbono essere indirizzate le sedi e le prove a ciascuno stato nella confermazione del genere dimostrativo, deliberativo e giudiziale.

La quarta parte è quando dobbiamo usar nelle cause entimemi, e quando esempi in questa parte delle sedi, cioè nella confermazione e confutazione.

La quinta parte è in qual maniera debbono essere accomodate in questa parte di orazione le sedi affettuose, le accostumate e le dimostrative.

La sesta parte è in qual maniera deve proceder chi parla nel primo luogo, e chi parla nel secondo contra l'avversario in questa parte di orazione.

La settima è quando dobbiamo interrogar ed interpellar gli avversari.

La ottava è quando in tal parte di orazione dobbiamo usar i ridicoli, per rispondere e per

confondere le valide ragioni de' nostri avversarj, come voleva Gorgia, de' quali Aristotile ha parlato nella poetica, e ad essa si riferisce; ma essendo pervenuta tal parte imperfetta, fa di mestieri ricorrere a' ridicoli di M. Tullio, nel secondo libro dell' Oratore, ed al trattato del Mazo ed al Cortegiano. La presente distinzione è di Aristotile, come appar dal suo progresso di parte in parte in questo capo.

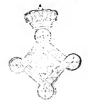
Delle parti di quel trattato della disposizione, ove si tratta particolarmente della perorazione.

La prima parte è della perorazione che si fa per rendersi l'auditore benevolo a sè, e agli avversarj contrario; la quale è contenuta nella prima parte del quartodecimo capo del terzo libro.

La seconda parte è della perorazione che si fa per amplificare il fatto, o per diminuirlo; la quale è contenuta nella seconda parte del quartodecimo capo del terzo libro.

La terza parte è della perorazione che si fa per muover gli affetti nell'animo degli auditori; la quale è contenuta nella terza parte del quartodecimo capo del terzo libro.

La quarta è della perorazione che si fa per enumerazione, per ridurre a memoria al giudice

le cose già dette e disputate; la quale è contenuta nella quarta parte del decimoquarto capo del terzo libro. La presente distinzione è di Aristotile, come appare dal principio di questo quartodecimo capo del terzo libro.

LA RETTORICA
D'ARISTOTILE

LIBRO PRIMO.

CAPITOLO PRIMO.

La Rettorica è corrispondente alla Dialettica; perciocchè l'una e l'altra si travaglia intorno a certe cose, le quali si può veder che sono in un certo modo comuni a tutti, e non ad alcuna determinata scienza sottoposte. Onde che tutti ancora partecipano in un certo modo d'ambidue; perchè non è persona, che fino a un certo che, non si metta dall'un canto a cercar di contraddire alle ragioni altrui, e mantener le sue: e dall'altro ad accusare e difendere. Queste operazioni, di molti che le fanno, a certi vengono fatte a caso, e a certi per un abito acquistato per mezzo della pratica. Ma perciocchè in ambedue questi modi si posson fare; è manifesto che si possono anco mettere in arte, potendosi pur considerare la cagione, perchè s'abbattono a conseguir l'intento loro; così quelli che le fanno per consuetudine, come quelli che le fanno a caso. Che questa tal considerazion

poi si faccia per opera dell' arte, non si dovrà negar da persona. Ora i compositori di quest'arte del dire, d'una sua picciola particella hanno trattato. Perchè le prove solamente son quelle che appartengono all'artificio. E l'altre cose servono per aggiunte. E costoro degli entimemi, che sono il corpo della prova, non iscrivono cosa alcuna: e per la maggior parte si travagliano in cose, che sono fuor del negozio principale. Perciocchè il dir male o ben d'una persona, l'ira, la compassione, e l'altre simili passioni d'animo, sono per disporre il giudice, e non per giustificar la causa. Per modo che se in tutti i giudizj si fosse usato, come ancora adesso in certe città, e massimamente nelle bene instituite; costoro non arebbon che dire. Perciocchè tutti, o sono di parere che questo parlar fuor di proposito della causa si debba vietar per legge, o già n'hanno fatto divieto, e l'osservano: come anco s'osserva nell'Areopago. Il che drittamente è stato considerato da loro, perchè non è bene che il giudice sia distolto dal giusto con provocarlo ad ira, ad invidia, o a misericordia. Imperocchè sarebbe, non altramente che se uno storcesse un regolo del quale s'avesse a servire. Oltre di questo è chiaro, che nelle questioni non s'ha da far

altro, che mostrare se la cosa è, o non è: o se è fatta, o non fatta. Ma che sia, o grande, o picciola, o giusta, o ingiusta (cose che l'ordinator della legge non ha determinate), convien che il giudice n'abbia notizia da sè, ben sapete, e non che ne sia informato da' quistionanti. E per questo le leggi che sono ben ordinate, debbono sopra tutto, ne' casi che possono occorrere, determinar per lor medesime ogni cosa, e lasciar il meno che si può in arbitrio de' giudici; prima, perchè è cosa più facile a trovar uno, e pochi di buon sentimento da poter far leggi, e giudicare, che trovarne molti. Dipoi le ordinazioni delle leggi si fanno di cose considerate di lungo tempo: ed i giudizj, di quelle che si considerano in su 'l fatto. Laonde coloro che vogliono giudicare, difficilmente si possono ben risolvere di quello che sia giusto, e meglio di fare. Ma quello che più importa è, che il giudizio di colui che fa la legge, non è di cose particolari e presenti; ma future e generali: e quelli che determinano i parlamenti, e che decidono le liti, giudicano di cose, che son già presenti e determinate. E questi tali sono il più delle volte accompagnati già dall'amore, dall'odio, e dall'interesse proprio, per modo, che non possono più considerare suffi-

cientemente la verità: anzi che quel piacere, o quel dolor particolare gli accieca del giudizio. E per questo bisognerebbe far come ho detto, che i giudici fossero signori di quanto manco cose si può. Ma la cognizione, se le cose son fatte, o non fatte, o saranno, o non saranno, o sono, o non sono, è di necessità che si lasci in arbitrio de' giudici; non essendo possibile che sieno antivedute dal fondator della legge. Se così è dunque, è manifesto che coloro che trattano d'altre cose, che queste, danno i lor precetti impertinenti al negozio, come a dire, quel che si convenga al proemio, alla narrazione, ed a ciascuna dell'altre parti; perciocchè in esse non s'affaticano di far altro, che condurre il giudice in una qualche disposizione: e delle prove artificiose, cioè del modo, con che uno si potesse fare entimematico, non mostrano cosa alcuna. Onde che di qui viene, che essendo una medesima via d'insegnare, nel genere deliberativo, che nel giudiciale; e conciossiachè la pratica del deliberativo sia più degna, e di maggior utile alla città, che del giudiziale, che si travaglia circa le convenzioni; di quella non dicono cosa alcuna: e di questa, intorno all'avvocare, ognun si sforza di dar precetti. La cagion è, perchè questo lor modo di dire fuor

della materia nel genere deliberativo fa men di mestiero: e meno è capace di malizia il parlar nelle deliberazioni, che ne' giudizj: oltre che è più comune: perciocchè in questa parte, colui che deve determinare, è determinatore delle cose sue proprie, per modo che non bisogna che gli sia mostro, se non che la cosa stia, come dice chi lo consiglia. Nel giudiciale questo non basta, ma vi fa mestiero di guadagnarsi l'audiente, perchè nel giudizio si tratta dell'interesse del terzo. Onde che il giudice mirando o alla passione, o all'interesse suo proprio; ed ascoltando con l'animo più inclinato a questo che a quello; sentenzia più tosto a compiacenza, che a ragione. E per questo in molti luoghi, come diceva dianzi, la legge proibisce, che non si ragioni fuor della materia proposta. Ma nel genere deliberativo, senza che vi sia proibizione, quelli che hanno a determinare, ci stanno per lor medesimi avvertiti tanto che basta. Ma perchè è manifesto, che questa facoltà, quanto a quel che appartiene all'arte, consiste nella prova; e la prova è una sorte di dimostrazione (perchè allora massimamente crediamo, quando pensiamo che la cosa ci sia dimostrata); e la dimostrazion rettorica è l'entimema; il quale (assolutamente parlando) è principalissimo di tutte

le prove; e perchè l'entimema è un certo sillogismo; e la considerazion del sillogismo, e d'ogni sua sorte, egualmente s'appartiene alla dialettica, o a tutta, o a qualche sua parte; è cosa chiara, che colui sarà più copioso d'entimemi, e li saprà meglio usare, che meglio potrà considerare di che, e come si fa il sillogismo: conoscendo oltre di questo, circa qual materia si distendono gli entimemi, e che differenza sia tra loro, e i sillogismi della logica; conciossiachè il vero e 'l verisimile si considera per via d'una medesima facoltà. Oltre che gli uomini nascono sufficientemente inclinati a trovar la verità, e nella più parte delle cose la conseguiscono. Onde che sarà bene investigator delle cose probabili chi può similmente investigar la verità. Abbiamo dunque dichiarato che gli altri scrittori dell'arte insegnano cose impertinenti, e fuor di proposito; e detta la cagione perchè si son gittati piuttosto a dare i precetti del giudiziale, che degli altri due generi. Diciamo ora che la rettorica è utile. E prima perchè le cose vere e giuste naturalmente sono migliori delle contrarie. Onde che se i giudizj non sono trattati secondo che si conviene, è necessario che sieno superate dalle false, e dall'ingiuste. E questa è cosa degna di biasimo. Dipoi, perchè

dicendo appresso di certe persone (ancora che abbiamo una finissima scienza) non possiamo per mezzo di quella facilmente provare ; perciocchè il parlar che dalla scienza procede va per punti di dottrina, coi quali non è possibile che si persuada loro; ma è necessario fondare i ragionamenti e le prove sopra a cose comuni, come dicevamo nella Topica, circa i colloquj che si fanno alla moltitudine. È utile ancora perchè ci convien persuadere cose contrarie nel medesimo modo che s'usa nelle ragioni dialettiche: non già per servirci dell'una parte e dell'altra, non essendo bene di persuader le cose triste, ma per saper come le contrarie si persuadono; e perchè se un altro usa inganno nel parlare, noi lo possiamo risolvere. Onde che nessuna dell'altre arti toglie a concludere posizion contrarie, come fanno solamente la dialettica e la rettorica. Perchè l'una e l'altra son parimente del sì e del no. Non già che no, e sì, si possa dir similmente delle cose che son subbiette all'una e all'altra; perchè le cose vere, e le migliori di lor natura (assolutamente parlando) meglio si provano, e meglio si persuadono. Oltre di questo, se non poter aiutar sè stesso col corpo, è riputata vergogna; non è sciocchezza a non credere, che sia vergogna ancora a non

potersi aiutar col parlare, il quale è più proprio all'uomo che l'uso del corpo? E se ben si potria dire, che questa facoltà di ben parlare, quando da qualcuno sia malamente usata possa grandissimamente nuocere; si risponde, che questo avviene agli uomini comunemente di tutti i beni, salvo che della virtù; e più di quelli beni che più utili ci sono: come sarebbe la robustezza, la sanità, le ricchezze, l'arte militare; perciocchè quelli che l'useranno bene, gioveranno grandemente, e quelli che l'useranno male noceranno. Che la rettorica adunque non si stenda sopra alcuna materia determinata, ma che sia come la dialettica, e ch'ella sia utile, è manifesto. Manifesto debbe essere ancora, che l'offizio suo non è di persuadere, ma di trovar le cose che sono atte a persuadere in qualunque subbietto: come avviene ancora di tutte l'altre arti; perchè nè anco la medicina è tenuta a sanare, ma sì bene a far quanto si può oltre per condur l'infermo a sanità; perchè ci possono essere degli ammalati incurabili, che nondimeno è possibile che possano esser ben medicati. Appresso è chiaro, che la medesima facoltà considera tanto le cose ch'hanno forza di persuadere, quanto quelle che par che l'abbino. Come ancora la dialettica considera il sillogismo, e quello

che par sillogismo. Perciocchè *Sofista* s'intende non chi può, ma chi elegge servirsi del falso. Benchè qui nella rettorica si chiama *Oratore*, così quelli che può, come quelli che vuole. E nella dialettica colui che vuole, si dice sofista, e colui che può, si chiama dialettico. Ora sforzandoci di trattare di questo artifizio di dire; e in che modo, e con che possiamo conseguire quanto abbiamo proposto; di nuovo cominciando come da principio a definire che cosa sia, passiamo al restante.

CAPITOLO II.

Diciamo dunque, che la rettorica sia una facoltà di considerare in qualunque soggetto ciò che per avventura vi si trova da poter persuadere; perciocchè questo officio non può far veruna dell'altre arti; avvenga che i precetti e le persuasioni di ciascuna dell'altre siano solamente sopra al soggetto lor proprio, come la medicina sopra quel che giova, e quel che nuoce alla sanità; geometria sopra le disposizioni che accaggiono alle quantità; l'aritmetica sopra al numero. E similmente l'altre arti e l'altre scienze. Ma la rettorica d'ogni cosa proposta (per modo di dire) par che possa considerar

tutto quello che v'è da poter persuadere; e per questo diciamo, che il suo artificio non è determinatamente sopra alcun soggetto proprio. Delle prove, certe sono senza artifizio, e certe artifiziose. Senza artifizio chiamo io quelle, che non vengono da nostra invenzione, ma prima avevano l'esser da loro; come testimoni, tormenti, scritture, e simili. Artificiose quelle, che per via di regole e di precetti, ci possiamo procurar da noi medesimi per modo, che ci abbiamo di quelle a servire, e di queste a provvedere. Le procurate da noi per mezzo del parlare sono di tre sorti: certe, che consistono nel costume del dicitore; certe nel disporre in alcun modo l'uditore; e certe nella stessa ragion del dire, o dimostrando, o parendo di dimostrare. Dal costume si cavano, quando il ragionamento è fatto per modo, che fa parer colui che dice, tale, che meriti che se gli presti fede: perciocchè agli uomini dabbene generalmente in ogni cosa crediamo più, e più presto che agli altri: ma nelle cose, che non ci possono essere perfettamente note, e sopra le quali son diversi pareri, ci rimettiamo ancora in tutto all'opinione, e al detto loro. Bisogna nondimeno che questa credenza proceda dalla forza del dire, e non dall'impression già fatta, che il dicitore sia di

qualche buona condizione; perciocchè io non tengo secondo certi, che hanno scritto di quest'arte, i quali vogliono, che l'esser il dicitore reputato uomo dabbene non sia compreso nell'artificio del dire, come se il saper farsi tener per tale col parlare, fosse di nullo momento al persuadere. Anzi son di parere, che la maggior parte della prova (per modo di dire) consista quasi nel dar buon odor di sè con le parole. Dalla disposizion degli uditori si persuade, quando col dire gli abbiamo condotti in una qualche passion d'animo; perciocchè non a un medesimo modo giudichiamo quando siamo addolorati, che quando siamo allegri; o quando siamo amici, che quando siamo inimici. Sopra di che diciamo, che solamente si vanno travagliando quelli, che ora scrivono dell'arte del dire. Ma queste cose si dichiareranno particolarmente quando verremo a dir degli affetti. Con le ragioni ultimamente s'acquista fede, quando abbiamo dimostrato il vero, o quello che par vero per quei mezzi, che in ciascun soggetto hanno forza di persuadere. Essendo adunque che le prove si facciano per queste tre vie, è manifesto che queste tre cose bisogna avere, che sono di chi possiede il modo d'argomentare; di chi può considerare quel che si ricerca intorno ai costumi e alle virtù; e

la terza di chi conosce quel che appartiene agli affetti. E saper poi quel che sia ciascuno affetto, e quale, e di che, e come si fa. Onde segue, che la rettorica sia come un rampollo della dialettica, e di quella pratica, che tratta dei costumi, la qual giustamente si deve chiamar politica. Di qui viene ancora che la rettorica si veste della figura d'essa Politica. E così quelli che ne fanno professione si fanno chiamar Politici, parte per ignoranza, parte per boria, e parte per altre umane cagioni; perchè nel vero, ella non è se non una certa particella della dialettica, ed una sua somiglianza, come dicemmo nel cominciare; per questo che niuna di loro è scienza d'alcuna cosa determinata in quanto a dichiarar la natura d'essa cosa; ma sono certe facoltà di trovar da ragionare in tutti i soggetti. E così della potenza loro, e di come si corrisponda l'una all'altra s'è detto abbastanza. Gl'instrumenti che ci servono a dimostrare, o parer di dimostrare, come nella dialettica, sono l'Induzione, il Sillogismo, e l'apparente Sillogismo; così son similmente nella rettorica; perciocchè l'esempio è l'Induzione, e l'Entimema il Sillogismo. E chiamo l'entimema sillogismo, non assoluto ma rettorico: e l'esempio, rettorica induzione. Ora dico così, che tutti per

via del dimostrare vengono a far le lor prove, o con addurre esempi, o con formare entimemi. E fuor che con queste due cose si può dire, che con nissun'altra si dimostra. Adunque se per dimostrar qualunque cosa, è necessario a qualunque si sia di procedere in tutto o per sillogismo, o per induzione (la qual cosa ne'risolutivi s'è fatta chiara), necessariamente si conchiude, che ambedue quelle cose siano le medesime con ambedue queste. Che differenza sia poi tra l'esempio e l'entimema, vien dichiarato per quel che se ne dice nella Topica, dove trattandosi primamente del sillogismo e dell'induzione, s'è detto, che quando si dimostra per molte cose, e simili, che così sta; questa dimostrazione, quivi nella dialettica è induzione, e qui nella rettorica, esempio. Ma quando, presupponendosi certe cose, ne segue una cert'altra di più, fuor di quelle, per rispetto che quelle son vere, o generalmente o per la più parte; nella dialettica si dice sillogismo, e nella rettorica entimema. Ed è cosa chiara, che la rettorica ancora essa ha l'uno e l'altro di questi beni: perchè siccome s'è detto nella Metodica, che si trovano due spezie di parlar dialettico; così sono anco due spezie di parlare rettorico; l'una esemplare, l'altra entimematica. E dei dicitori similmente, al-

cuni sono esemplari, ed alcuni entimematici. Il dire, che si fonda negli esempi, non persuade meno: ma quello che vien dagli entimemi, commove, e penetra più. Delle cause dell'uno e dell'altro di questi; ed in che modo si debba usar ciascuno d'essi, si dirà poi. Attenderemo ora a dar di queste medesime cose più chiara determinazione. Conciossiachè ogni persuasivo a qualcuno persuada. E di questi persuasivi l'uno sia atto in un subito per sè stesso a persuadere ed esser creduto; l'altro, perchè pare che si possa dimostrar per mezzo di quello, che per sè stesso persuade; e nessuna arte faccia le sue considerazioni solamente sopra d'un particolare; come la medicina non considera quel che sia salutifero a Socrate, o a Callia; ma quel che giova a un tale, o a più tali (che questo si può ridurre in arte, ed i particolari sono infiniti, e sotto certa scienza non si possono comprendere); così nè anco la rettorica considera quel che sia probabile spezialmente a uno come a Socrate, o Ippia; ma quel che si può persuadere a questi o a quelli tali; come avviene anco nella dialettica: perciocchè ancora essa argomenta non con ogni probabile, che le viene innanzi. Essendo che ancora i pazzi abbiano certi pareri a lor modo. Ma la dialettica

si serve per argomentare di quelle ch'hanno bisogno di disputa. E la rettorica di quelle che son già consuete a venire in consulta. L'offizio d'essa rettorica si stende circa quelle cose, delle quali ci convien consultare, e per arte non le possiamo sapere. Ed i suoi auditori sono di qualità, che non possono comprendere innanzi molte cose, nè discorrer dalla lunga. Il consultare si fa di cose, che par che possino stare nell'un modo e nell'altro; perciocchè nissuno si consiglia di quelle, le quali non si può far che sieno state, o che abbiano a essere, o che sieno altramente che come stanno; essendo così risoluto che sia, perchè non se ne può consultar più che tanto. L'argomentare e il concluder poi si fanno parte di cose, che sono prima provate per altri sillogismi, parte di quelle, che non son provate, ma bisogna che per provarle si mettano in sillogismo, per non esser probabili per lor medesime. Ed è necessario, che delle due cose dette una non si possa facilmente afferrare per la lunghezza che corre di prova in prova (perciocchè si presuppone, che l'auditor sia rozzo), e l'altra, che non sia persuasiva, per non esser nè delle concedute, nè delle probabili. Di modo ch'è forza, che l'entimema e l'esempio, sieno l'uno induzione, e l'altro

sillogismo di quelle cose che possono esser il più delle volte ancor altramente. Ed è forza medesimamente, che questo entimema sia di poche cose, e spesse volte di manco, che non son quelle che concorrono alla formazione del primo sillogismo. Che se di quelle alcuna è nota, non bisogna dirla, perchè l'auditor medesimo supplisce: come volendo provare, che Dorieo ha vinto il giuoco, che per premio ha la corona, basta a dire: ha vinto gli Olimpici. Che chi vince poi gli Olimpici s'incoroni, non accade che vi s'aggiunga: perchè tutti se 'l sanno. E conciossiachè poche sieno le cose necessarie donde si cavano i sillogismi rettorici: avvenga che la maggior parte di quelle sopra le quali si determina, e si considera, possino essere, e non essere; perciocchè gli uomini deliberano, e consultano delle cose che fanno: e le cose che fanno sono del sopraddetto genere di quelle che accaggiono. E d'esse (per dir così) nessuna è necessaria. E quelle che per le più volte avvengono, e possono essere, è necessario che sieno messe in sillogismo da altre simili; e così le necessarie dalle necessarie, come apertamente abbiamo mostrato nell'Analitica; è manifesto, che delle cose donde si formano gli entimemi, alcune poche sono necessarie; e che la maggior parte sono di quelle

che avvengono le più volte. Perciocchè gli entimemi si fanno di verisimili, e di segni, per modo che è necessario, che ambedue questi sieno i medesimi con ambidue quelli; perchè il verisimile è quello, che le più volte suole essere, non affatto, come diffiniscono certi; ma in quanto essendo intorno alle cose che accaggiono può essere, che sieno altramente, avendo la medesima convenienza con quella cosa, a rispetto della quale esso è verisimile, che l'universale col particolare. De' segni alcuni sono come certi particolari applicati agli universali, ed alcuni come certi universali applicati a particolari. E di questi, quello che è necessario si chiama tecmirio: e quello che non è necessario, non ha nome che lo faccia differente dal genere. Chiamo adunque necessari quelli, de' quali si formano i sillogismi indissolubili, onde che i tecmirj vengono a essere di questa sorte di segni; perchè quando pensiamo che non si possa replicare a quel che si è detto, allora giudichiamo d'aver formato un tecmirio, come quel ch'è dimostrato e concluso. Perchè τερμαρ e πεpας, secondo la lingua antica, significa il medesimo che fine, e conclusione. Di questi segni, quello, ch'è come particolare applicato all'universale, sarà come se alcuno dicesse, Che

segno è, che i savi son giusti, perchè Socrate fu savio e] giusto. Questo di certo è segno: tuttavolta si può risolvere, ancora che quello che si dice sia vero, perchè non fa sillogismo. Ma se si dicesse così: È segno che sta malato perchè ha la febbre: o veramente che ha partorito, perchè ha latte; questo è necessario: il quale in fra i segni è solamente tecmirio; perchè solo quando sia vero, non si può risolvere. Quello ch'è come universale applicato al particolare, è come s'alcuno dicesse: Segno è, che abbia la febbre, perchè spesso respira. Ed ancora questo si può risolvere quando ben sia vero: perchè può ben essere, ch'uno che non abbia febbre, respiri spesso. Ed ancora qui abbiamo noi detto del verisimile, del segno, e del tecmirio, quel che sono, e che differenza sia fra loro. Ma nell'Analitica abbiamo trattato più chiaramente, e di questi, e della ragion perchè certi di questi fanno buon sillogismo, e certi no. Dell'esempio abbiamo detto di sopra, che egli è quel che l'induzione. E detto ancora circa a qual materia sia induzione. Ora egli non è come la parte applicata al tutto, nè come il tutto alla parte: nè come il tutto al tutto: ma come la parte alla parte, e il simile al simile: quando ambidue sono compresi sotto un medesimo uni-

versale, ma l'uno più noto dell'altro. Ed esempio sarà come dir questo: Che Dionisio domandando la guardia aspira a farsi tiranno; perchè Pisistrato avanti a lui domandò la guardia, ed avuta che l'ebbe si fece tiranno. E Teagene in Megara, e tutti gli altri, che si sappia aver fatto il medesimo, serviranno per esempio a provar che Dionisio v'aspira ancor esso: non si sapendo ancora che la domandi a questo fine di tiranneggiare. Queste cose sono comprese sotto un medesimo universale, il quale è, che chi aspira alla tirannia domanda la guardia. Ed abbiamo ora detto di che cose si fanno quelle prove, che paiono dimostrative. Gli entimemi sono molto differenti; e la lor differenza sopra tutto non è stata intesa quasi da niuno. Ed è però la medesima che de' sillogismi nella via della dialettica. Perciocchè siccome alcuni d'essi sillogismi appartengono alla dialettica, ed alcuni altri all'altre arti, e all'altre facoltà; così degli entimemi, certi riguardano alla rettorica, e certi all'altre arti, e all'altre facoltà. O ch'elle siano con effetto, o che non sieno ancora apprese. Onde avviene che quegli entimemi, che non sono propriamente rettorici, sono oscuri agli auditori. E coloro che gli usano, quanto più entrano nell'esquisito dell'arte donde derivano, tanto vanno

più lontano dai termini loro. Ma per far più chiaro quel che s' è detto, ne parleremo più distesamente. Io chiamo sillogismi dialettici e rettorici quelli, de' quali diciamo essere i lochi, i quali lochi son quelli che servono comunemente alle cose giuste, alle naturali, alle civili, ed a molte altre che sono di diverse spezie; come il loco del più e del meno: dal quale non si traggono sillogismi, o entimemi più delle cose giuste, o naturali, che di qualunque altra sorte; ancora che queste cose siano di diverse spezie tra loro. Ma proprj sono quelli che si formano di proposizioni di ciascuna spezie, o di ciascun genere; come dire, che la naturale ha certe sue proposizioni, delle quali non si cava sillogismo, o entimema, che faccia per la morale. E la morale ha medesimamente le sue, delle quali non ci possiamo servire per la naturale. E questo medesimo avviene in tutte. Quelli che son comuni non insegnano cosa alcuna in alcuna sorte di scienza; perchè non hanno alcun soggetto particolare. E quanto uno sceglie questi proprj migliori, tanto più copertamente farà che le lor proposizioni diventino diversa scienza dalla dialettica e dalla rettorica; perchè abbattendosi a dar ne' principj, si vedrà, che non è più nè dialettica, nè ret-

torica, ma quell'arte, della quale si saranno presi i principj. Gli entimemi, che derivano da queste spezie di particolari, e proprj, sono assai. E quelli che vengono da' comuni sono pochi. Adunque siccome abbiamo fatto nella Topica, faremo ancora qui una divisione, e delle spezie degli entimemi e de' lochi donde s'hanno a cavare. E chiamo spezie quelle proposizioni che sono proprie di ciascun' arte, e lochi quelli che sono a tutte le materie similmente comuni. Cominceremo adunque a dir delle spezie. Ma vegnamo prima alle sorti della rettorica; perchè divisando quante sono, possiamo pigliare i fondamenti e le proposizioni di ciascuna.

CAPITOLO III.

Le spezie della rettorica sono per numero tre; perciocchè altrettante si trovano essere le sorti degli auditori; essendo che di tre cose si compon l'Orazione: del dicitore, di quel che si dice, e di colui ch'ascolta, al quale è indirizzato il fin di colui che dice. E questo ascoltante è necessario che sia, o spettatore, o diffinitore. E 'l definitore o delle cose passate, o dell'avvenire. Chi determina dell'avvenire sarà come

dir consigliero; chi dell'avvenuto, si dirà giudice: e spettatore, o consideratore si chiamerà chi giudica del valor delle cose, o delle persone di cui si parla. Onde che di necessità sarebbono tre generi d'orazioni rettoriche; cioè Deliberativo, Giudiziale e Demostrativo. Del deliberativo una parte consiste nel confortare, e l'altra nel disconfortare; perchè sempre fanno una di queste cose, così quelli che privatamente consigliano, come quelli che pubblicamente fanno parlamento. Del giudiziale, l'una sta nell'accusare, l'altra nel difendere: perchè o l'uno o l'altro è necessario che facciano i litiganti. Del demostrativo l'una in lodare, l'altra in vituperare; ed a ciascuno di questi s'attribuisce il suo tempo. Al deliberativo il futuro: perchè dell'avvenire convien che deliberi chi conforta, o disconforta. Al giudiziale il passato; perchè sempre delle cose andate l'uno accusa e l'altro difende. Al demostrativo principalmente il presente: perchè tutti o lodano, o vituperano, secondo le cose che sono ora; nondimeno si servono ancora degli altri tempi; rammentando le cose passate, e conietturando le future. Il fine ancora a ciascuno di questi è diverso: e a tre generi, che sono tre fini s'assegnano. Chi delibera, ha per fine l'utile e il

dannoso; perchè colui ch'esorta, persuade come il meglio; e colui che disconforta dissuade come il peggio. Dell'altre cose, come quando piglia a dire della giustizia, o dell'ingiustizia; dell'onestà, o della bruttezza, non se ne serve come de' fini, ma se n'accomoda come d'aggiunti. Quelli che giudicano hanno riguardo al giusto ed all'ingiusto, e d'ogni altra cosa che considerano, si vagliono a proposito di questi. Quei che lodano, o vituperano, mirano all'onesto ed al brutto: e a questi riferiscono ancor essi l'altre cose. Il segno che ciascuno abbia il fine che abbiamo detto, è che in qualunque si sia di questi generi, talvolta non si fa dubbio alcuno sopra al fine degli altri; e sopra al proprio si contende sempre. Pognam caso: nel giudiziale non si dubiterà per avventura del fatto, nè si negherà il danno che ne sarà seguito, e nondimeno non si confesserà mai che'l fatto sia ingiustamente fatto, perchè altramente non bisognava litigare. E similmente quelli che consigliano, purchè non confessino mai di confortarvi a far cose dannose, o disconfortarvi dalle utili, non si curano talora a concedere di consigliar le disoneste, o l'ingiuste; avvenga che molte volte non tengono conto dell'ingiustizia che si commette a soggiogare i vicini, o

quelli che non ci fanno alcuna ingiuria. Così quelli che lodano, o vituperano, non considerano se colui ch'è lodato o vituperato ha fatto cose utili, o dannose. Ma spesse volte attribuiscono a laude il non prezzar la propria utilità per far cosa onorevole. Siccome lodano Achille che volesse vendicar Patroclo suo compagno: sapendo di doverne morire quando gli era concesso di vivere. Questa tal morte ad Achille fu di maggior onore; ma la vita gli sarebbe stata utile. Dalle cose dette di sopra si cava manifestamente, che di necessità ci bisogna aver prima le proposizioni di questi tre generi: perciocchè i tecmirj, i verisimili, e i segni non sono altro che proposizioni, che fanno di mestieri all'oratore. Ed ogni sillogismo si fa di proposizioni. Ed ogni entimema è sillogismo composto pure delle dette proposizioni. E perchè non può essere che le cose impossibili siano state fatte, o che s'abbiano a fare; ma si son fatte, o si faranno solamente le possibili. E perchè medesimamente quelle, che non sono mai state, e non mai saranno, non può essere che sieno state fatte, o che si possino fare; è necessario così ne' consigli, come ne' giudizj, e nelle orazioni demostrative, di sapere le proposizioni del possibile e dell'impossibile. E se la

cosa è fatta, o non fatta, o se sarà, o non sarà. Oltre di questo perchè tutti, o che lodino, o vituperino, o che confortino, o disconfortino, o che accusino o difendano: intendono di mostrar non solamente quel che abbiamo detto; ma che la medesima cosa utile o dannosa; onesta, o disonesta; giusta, o ingiusta, sia grande o sia picciola; o per sè stessa, o a comparazion dell'altre; è manifesto, che saria bisogno aver ancora le proposizioni del poco e dell'assai: e del più, e del meno, così in universale, come di ciascun per sè. Pogniam caso, qual sia maggiore, o minor bene, maggiore, o minore ingiustizia. E similmente dell'altre cose. Abbiamo dunque detto di quali cose necessariamente s'hanno a pigliar le proposizioni. Ora ci bisogna fare una divisione appartata di ciascuna sorte d'esse. Come quali sieno appropriate alle deliberazioni; quali all'orazioni demostrative, e quali ultimamente al dire nelle cause giudiziali.

CAPITOLO IV.

Primieramente abbiamo a vedere colui che consulta di che beni, o di che mali consulta; percioccbè non di tutti si può consultare, ma solamente di quelli che possono essere, e non

essere. Quelli poi, che necessariamente o sono, o saranno, o vero è impossibile che siano, o che si facciano, non hanno bisogno di consulta. Nè anco consultiamo di tutti quelli, che possono essere, e non essere; perciocchè dalla natura e dalla fortuna ne vengono certi di quelli che sogliono avvenire, e non avvenire, sopra de' quali non importa consultare. Ma questo è chiaro, che 'l consultare si fa di quelle cose, delle quali si delibera. E le deliberazioni sono di quelle, che si riducono a noi, e che in noi hanno il principio del lor nascimento; perciocchè tanto noi consideriamo una cosa, finchè troviamo che ci sia possibile, o impossibile a farla. Ma non fa bisogno al presente raccontar minutamente ciascuno di questi particolari: nè distinguere in ispezie tutti quelli che sogliono venire in pratica de' negozj; nè determinare ciò che si può dire intorno a ciò, secondo la verità: sì per non esser questo offizio della rettorica, ma d'un'altr'arte, che più sensatamente, e più veramente ne tratta. E sì perchè ancora in questo loco si son date a essa rettorica più cose, che non sono le sue proprie speculazioni. Perchè vero è quello, che ci troviamo aver detto, che la rettorica è fatta della scienza analitica, e della civile, che tratta dei

costumi: simile in una parte alla dialettica, e nell'altra alle dispute de' sofisti. E se pur qualcuno, avendo così la dialettica, come questa rettorica, non per facoltà, ma per scienza, si sforza di ringrandirle, s'inganna: e imponendo loro maggior peso, che non sostengono, le annullano della propria natura, perchè le riducono a scienze, che hanno per soggetto certe cose, e non il parlar solamente. Tuttavolta le cose, che dichiarandosi fanno a questo proposito, ancora che la considerazion d'esse si debba lasciare alla scienza civile; è bene che ancor qui si dichiarino. Perciocchè quelle, sopra le quali tutti consigliano o fanno parlamento, non si trovano esser le principali quasi più di cinque. E sono queste. Degli acquisti della guerra e della pace; della guardia del dominio; delle cose che si traggono, e mettono; e del por delle leggi. Onde che chi vuol consigliar sopra gli acquisti arebbe a sapere l'entrate del pubblico, quali, e quante: perchè se qualcuna ne fosse tralasciata, si rimetta; se qualcuna è diminuita, s'accresca. Sapere oltre di questo tutte le spese della città; perchè se qualcuna n'è di soverchio, si levi; e se qualcuna è troppo grande si scemi: perciocchè si diventa più ricco, non solamente aggiungendo a quel che s'ha,

ma scemando di quel che si spende. E di queste cose non si può venire in considerazion solamente con l'esperienza delle cose proprie; ma è necessario, a volerne dar consiglio, aver veduto di quelle, che son trovate aucora dagli altri. Della guerra e della pace, saper la potenza della città, quanta è di presente, e quanta possa essere; di che qualità sia, e qual si possa far diventare. Sapere ancora in che modo, e che guerre hanno fatte, non solamente quelli della città propria, ma i vicini ancora. Queste cose necessariamente s'hanno a sapere: o vero con chi si può pensar d'avere a guerreggiare. Perchè coi più potenti si faccia pace, e con gl'inferiori sia in nostra potestà di far guerra. Le potenze ancora, se sono simili, o dissimili, perchè così si può avere ancora il vantaggio o 'l disvantaggio. Ed oltre di questo è necessario considerare non solamente le guerre proprie, ma quelle degli altri, e l'esito che hanno avuto: perciocchè di cose simili sogliono naturalmente avvenir simili effetti. Della guardia del paese. Sapere in che modo si guarda: quanti, e di che sorte, e in che siti sono i lochi che s'hauno a guardare (la qual cosa è impossibile a chi non è pratico del paese); acciocchè se la guardia non è bastante, s'accresca, e se so-

verchia, si levi. E che si guardino maggiormente i lochi, che più sono opportuni. Delle vettovaglie esser informato quante ne logori la città, e di che sorte: quante ne ripone del suo territorio, e quante n'opera delle forastiere. Di che cose ha bisogno cavare, e di che mettere per poter far leghe, e tener commerzj con quelli che sono buoni a questo; perchè con due sorti d'uomini è necessario che i cittadini si preservino senza dar occasion di querela: coi più potenti, e con quelli che sono utili di questo effetto. Tutte queste cose è necessario a poter considerare per salvezza della città; ma non importa meno l'esser intendente di far leggi: perciocchè in esse consiste la salute delle città. Onde che bisogna sapere di quante sorti di civilità si trovano, e le cose che giovano a ciascuna d'esse, e quelle che naturalmente le possono corrompere, così delle proprie a essa civiltà, come delle contrarie. Dico corrompere con le proprie: perchè dalla perfetta civiltà in fuori, tutte l'altre, e declinando, e trapassando si corrompono: come lo stato popolare s'indebolisce, e diventa governo di pochi, non solamente se declina, ma se trapassa di troppo. Sì come l'esser aquilino, o simo, non solamente dechinando viene al mezzo;

ma divenendo o troppo aquilino, o troppo simo, si concia il naso per modo, che non par più naso. All'ordinazion di queste leggi è utile non solamente intender qual ordine sia buono a questa civiltà, considerandolo per le cose seguite, ma saper le costituzioni dell'altre: e quali per quali sieno convenienti; onde è cosa chiara, che l'andare attorno peregrinando è di profitto all'ordinazion delle leggi; perchè di qui s'ha notizia delle costituzioni di varie genti. Ed a consigli civili sono utili l'istorie di coloro che scrivono l'azioni seguite. Ma tutte queste cose s'appartengono alla politica, e non alla rettorica. Questi sono adunque i capi principali che bisogna che possegga colui che vuol consigliare. Ora diciamo donde s'ha da cavare il confortare, o 'l disconfortare, così in queste, come nell'altre.

CAPITOLO V.

Ciascuno quasi privatamente, ed ognuno comunemente si propongono un certo fine: al quale, come a bersaglio, ponendo la mira, o seguono le cose che giovano, o fuggono quelle che nocciono a conseguirlo. E questo (per dirlo in somma) è la felicità, e le parti d'essa; per

la qual cosa piglieremo come per esempio a dichiarare così grossamente, che cosa sia felicità, e da quali cose procedano le sue parti: conciossiachè da questa, e dalle cose che tendono a questa, e da quelle che le son contrarie, derivano tutte l'esortazioni, e tutte le desortazioni; perciocchè quelle per le quali essa, o parte d'essa s'acquista, o di minore si fa maggiore, si debbono fare; e quelle che ce le corrompono, o ce le impediscono o ci fanno il contrario d'essa, non si debbon fare. Sia dunque la felicità un prospero stato con virtute; o un aver compitamente per sè stesso i bisogni della vita; o una vita giocondissima con sicurezza; o un buono e fermo stato di roba, e di corpi quando si possono usare e mantenere; perchè quasi tutti confessano che la felicità sia una di queste cose o più insieme. Essendo la felicità così fatta, è necessario che le sue parti siano nobiltà, amicizia di molti, amicizia di buoni, ricchezze, figliuoli assai e buoni, e prospera vecchiezza. Oltre a queste le virtù del corpo, come sanità, bellezza, robustezza, grandezza, e disposizion ne' giuochi e ne' combattimenti, riputazione, onore, buona fortuna, virtù, o le sue parti, prudenza, fortezza, giustizia e temperanza; perchè così uno avrà per

sè stesso ogni cosa a compimento; possedendo i beni che sono in esso, e fuor d'esso; perciocchè non se ne trovano più che questi. In esso sono quelli dell'animo e del corpo; fuor d'esso la nobiltà, gli amici, la roba e l'onore. Ed oltre di questi pensiamo che vi si richiegga la potenza e la fortuna; perchè a questa guisa la vita sarà sicurissima. Ripigliamo ora similmente a dir che cosa sia ciascuna di queste.

La nobiltà d'una gente o d'una città, s'intende quando non sono avventizie, ovvero sono antiche. E quando hanno avuto per lor primi autori capitani illustri; e che da loro siano discesi molti famosi in quelle cose che sono stimate, e desiderate da ciascuno. La nobiltà privata viene o dagli uomini o dalle donne, e per legittima procreazione dall'une e dagli altri; e come s'è detto della città, dai lor primi eccellenti in virtù, o in ricchezze, o in altre cose di quelle che sono in pregio; e da molti illustri del casato, uomini e donne, e giovani e vecchi.

La bontà e moltitudine de' figliuoli che cosa sia è manifesto. Ed in comune s'intende gioventù assai e buona; buona quanto alla virtù del corpo, s'intende di grandezza, bellezza, robustezza e valor di persona. Quanto a quella

dell' animo, la temperanza e la fortezza sono le virtù de' giovani. Privatamente s'intende, quando i proprj figliuoli, così maschi come femmine sono assai, e tali. Le virtù delle donne, quanto al corpo, sono la bellezza e la grandezza; quanto all'animo la temperanza e la prontezza d'operare, ma non servilmente. E così ancora, e pubblicamente, e privatamente. E quanto agli uomini e quanto alle donne, bisogna cercare che vi sia ciascuna di queste; perchè quasi per la metà mancano d'esser felici coloro, che in questa parte delle donne si trovano mal condizionati, come i Lacedemonj.

Quanto alle ricchezze, le lor parti sono danari, poderi assai, aver del paese, de'fornimenti, de'servitori, degli animali, che siano eccellenti di moltitudine, di grandezza e di bellezza. Le quali cose siano tutte sicure, onorevoli ed utili. L'utili maggiormente chiamo quelle, che sono di frutto. L'onorevoli quelle che son di sollazzo. E per fruttifere intendo quelle donde vengono le rendite. E per dilettevoli e di sollazzo quelle, donde dall'uso in fuori non si cava altro che sia di valuta. La sicurezza s'intende, che tu le possegga per modo, e in loco, che sia in tuo arbitrio d'usarle. E in tuo arbitrio si dirà che siano, quando abbi la potestà d'alienarle. E

chiamo alienazione la donazione e la vendizione. Ma l'esser ricco consiste insomma più nell'usar questi beni, che in possederli: perchè l'atto e l'uso d'essi s'intende veramente ricchezza. La riputazione, è quando uno è tenuto virtuoso, e da bene, o d'aver in sè cosa, che sia bramata da tutti, o da molti, o da buoni, o da savi.

L'onore è un segno d'esser riconosciuto per benefattore. E con tutto che si onorino meritamente, e spezialmente quelli che ci hanno fatto bene; si sogliono anco onorare quelli che ce ne posson fare. Il far bene è quello che ci giova alla salute, ed all'essere in qualunque modo; o alla ricchezza, o a qualch'altro bene di quelli che non s'acquistano così facilmente, nè interamente, nè per tutto, nè sempre. Perciocchè molti per cose che paiono piccole, sono talvolta onorati per rispetto del modo e del tempo. E le parti dell' onore sono sacrificj, memorie in versi e in prose, doni, lochi consecrati, presidenze, sepolcri, immagini, provisioni pubbliche. E secondo l'uso de'barbari, l'adorare, e il fuggir dall'aspetto, e i presenti, che sono onorevoli secondo le persone; perciocchè il presentare è un dar di roba; è anco un segno d'onore. E per questo così gli ambiziosi, come gli avari desiderano d'esser presentati: perchè

questi e quelli vi trovano il bisogno loro: gli avari la roba e gli ambiziosi l'onore. La virtù del corpo è la sanità.

E questa s'intende così, che non abbiamo infermità che c'impedisca l'uso della persona; perciocchè molti sono sani, che per conto di sanità, da nessuno saranno mai riputati per felici, come si dice d'Erodico: perchè si asteneva da tutte le cose ordinarie agli uomini, o dalla più parte.

La bellezza è diversa secondo ciascuna età. Sarà dunque quella d'un giovine aver il corpo disposto agli esercizj, così del correre, come della forza. Ed esser d'aspetto dolce, per esser visto e goduto. E per questo i Pentatli erano tenuti bellissimi: perchè la natura gli aveva fatti forzuti insieme e corridori. Quella d'un uomo maturo sarà d'aver la persona atta alle fatiche della guerra, e l'aspetto grato con terrore. Quella d'un vecchio, che regga alle fatiche necessarie, e che sia senza dolore, non avendo alcuno di quei difetti che molestano la vecchiaja.

La robustezza è una forza di muovere un'altra cosa come l'uom vuole. E questo movere si fa necessariamente, o tirando, o pingendo, o alzando, o deprimendo, o stringendo. Onde

che robusto, o per tutti questi modi o per qualcuno d'essi s'intende robusto.

La virtù della grandezza è di superare molti di lunghezza e di grossezza, e di larghezza tanto di più, che la soprabbondanza non faccia i movimenti più tardi.

La disposizion per combattere si compone di grandezza, di robustezza e di velocità; perchè ancora un che sia veloce s'intende robusto; perciocchè chi può in un certo modo gittar le gambe, e moverle presto e a lungo, s'intende corridore. Chi ha forza di stringere e di fermar l'avversario, è lottatore. Chi battendolo può spingere, si dice pugile. Chi vale in questi due modi, si nomina pancratista; e chi è dotato di tutte queste parti si domanda pentatlo.

Prospera vecchiezza s'intende, invecchiare adagio, e senza alcuna molestia; perciocchè prosperamente non invecchia, nè chi presto invecchia, nè chi tardi con molestia. E questa prosperità procede dalla virtù del corpo e dalla fortuna, perciocchè uno che sia infermo, e non robusto, non sarà senza passione, nè senza dolore, nè di lunga vita. Onde che non sarebbe anco di prospera fortuna. Ed oltre alla robustezza e alla sanità, c'è separatamente un'altra virtù, che fa lungamente vivere:

perciocchè molti senza queste virtù del corpo vivono assai. Ma di ciò trattare squisitamente non fa punto a proposito per questa materia. L'amicizia di molti e l'amicizia di buoni, è chiara qual sia, ogni volta che si faccia la diffinizion dell'amico. È dunque l'amico colui ch'è disposto a far per amor d'un altro tutto quello che pensa che gli sia bene, e non per altro conto, che dell'amico medesimo. E chi ha di questi assai, si dice amico di molti. E chi n'ha che siano uomini da bene, si dice amico di buoni. La prosperità s'intende quando ne succedono, o ci si mantengono tutti, o la maggior parte, o la più importante di quei beni, de' quali è cagion la fortuna. Ed è la fortuna cagion di certi beni de' quali ancora è cagion l'arte. Ed anco di molti che non vengono dall'arte, come di tutte le cose naturali, che ancora possono venire fuor dell'ordine della natura: perciocchè della sanità è cagion l'arte, e della bellezza e della grandezza, la natura. Ma quei beni assolutamente dalla fortuna procedono, sopra de' quali si distende l'invidia. Ed anco delle cose che accaggiono fuor di ragione è cagion la fortuna. Come se tutti gli altri fratelli sono stati brutti, e un solo è bello: o se praticando più persone dove era il tesoro, gli altri

non l'hanno veduto, e costui l'ha trovato: o se di due, che ci stanno a canto, ha colto la saetta questo, e non ha tocco quest'altro. O se costui, ch'era usato di frequentar questo loco tuttavia, oggi solamente non ci è capitato; ed altri che una sola volta ci son venuti, ci hanno lasciata la vita; perciocchè tutte queste cose paiono buone venture. Della virtù parleremo determinatamente nel genere dimostrativo, quando si dirà della lode; perchè quello è più propriamente il suo loco. Abbiamo dunque dichiarate le cose che s'hanno a considerare, o del presente, o dell'avvenire, che si voglia così persuadere, come dissuadere; perciocchè le medesime per via de' contrarj servono a far l'una cosa e l'altra.

CAPITOLO VI.

Ma perchè chi consiglia ha per sua mira l'utile; e i consigli si fanno non per consultar del fine, ma delle cose che appartengono al fine: e quali son quelle che sono utili, secondo l'azioni che si fanno; ed essendo che l'utile sia bene; abbiamo a pigliar quelle proposizioni del bene e dell'utile, che sono come elementi, e principj d'essi assolutamente. Pognamo dunque che bene

sia quella cosa, che è per sè medesima eliggibile, e per cagion della quale n'eleggiamo un'altra. E quello che appetiscono tutte le cose. O tutte quelle che hanno senso. O quelle che hanno intelligenza. O che appetirebbero quelle che non l'hanno, se l' avessero. E quel che la ragion darebbe a ciascuno. E quel che la medesima in ciascuna cosa dà a ciascuno; a ciascuno è medesimamente bene. E quel che possedendosi, fa che si stia bene, e che s'abbia ogni cosa a compimento. E qnel ch'è per sè stesso compito. E quel ch'è fattivo, e conservativo di queste cose. E quello dal quale ne seguitano queste tali. E quelle cose sono ancora beni, che proibiscono, e annullano le contrarie a queste. Il seguitar che abbiamo detto si fa in due modi, o di pari, o di poi. Come dire, all'imparar segue il saper di poi: e allo star sano segue il viver di pari. E le cose che abbiamo nominate fattive, sono di tre sorti: certe, come l'esser sano della sanità: certe come i cibi della sanità: e certe come l'esercizio, che le più volte fa sanità. Poste queste cose è necessario, che non solamente l'appigliarsi al bene sia bene, ma lasciare ancora il male; perchè all'appigliarsi al bene segue il non aver mal di pari; e al lasciar il male segue l'aver il ben dipoi. Bene ancora sarà pigliare il mag-

gior bene in locò del minore, e il minor male in loco del maggiore; perciocchè quanto il minor è superato dal maggiore, tanto nell'uno s'acquista di bene, e nell'altro si schiva di male. E le virtù è necessario che siano beni, perchè ben dispongono quelli che l'hanno. E sono fattive, ed attive di buone operazioni. Ma di ciascuna virtù, che cosa sia, e quale, si dirà poi separatamente. Il piacere ancora convien che sia bene; perciocchè tutti gli animali per natura lo desiderano. Onde è forza, che le cose dilettevoli e le belle sieno ancor beni: perciocchè son fattive del piacere. E delle belle certe sono dilettevoli, e certe per esse stesse eliggibili. E per cominciar a dire a un per uno, è necessario che i beni sieno questi. La felicità: perciocchè è per sè stessa eliggibile, per sè stessa compita, e per suo conto eleggiamo molte altre cose. La giustizia, la fortezza, la temperanza, la magnanimità, la magnificenza, e gli altri simili abiti; perciocchè sono virtù dell'animo. E la sanità e la bellezza e simili; perchè sono virtù del corpo, e fattive di molti beni; come la sanità del piacere e del vivere. E per questo è tenuta per ottima: perchè da lei procedono due cose, che da molti si reputano per preziosissime, cioè la vita e 'l piacere.

Le ricchezze sono ancor bene; perciocchè sono virtù del possedere, e sono fattive di molte cose. L'amico e l'amicizia; perchè l'amico è delle cose eliggibili per sè stesso, e fattivo di molte cose. L'onore e la riputazione, perchè sono dilettevoli, e fattive di molte cose. E per le più volte segue, che quelli che sono onorati e riputati, sieno tenuti d'aver con effetto quelle parti, per le quali meritino quell'onore. Il poter e dire e fare: perchè tutte queste simili cose sono fattive di bene. Così l'ingegno, la memoria, la docilità, l'accortezza, e tutte cose simili; perchè tutte sono facoltà fattive di bene. Similmente tutte le scienze e tutte l'arti. E 'l vivere stesso; perciocchè se non ne seguisse altro bene, è per sè stesso eliggibile. Ed ultimamente il giusto per esser un certo utile comunemente a tutti. E questi sono quei beni, che da tutti quasi sono tenuti per bene. Ci restano quelli che son dubbj. E i sillogismi di questi si cavano dalle proposizioni che seguono appresso.

Quello è bene, il cui contrario è male. E quello il cui contrario giova ai nemici: come dire, se agli amici nostri è grandemente utile la nostra viltà, è chiaro che a noi sarà grandemente utile la fortezza. Ed universalmente il

contrario di quel che i nemici vogliono, e di quel di che essi si rallegrano par che sia bene ed utile a noi. Onde fu ben detto:

Quanta gioia n'arian Priamo, e i figli?

E questo non è però sempre; ma le più volte; perciocchè non ripugna, che una cosa medesima sia utile a due parti contrarie. E per questo quando una medesima è nociva all'una e all'altra, si suol dire: Che i mali uniscono gli uomini.

E quel che non è mai di soverchio è bene: e quel ch'è più che non bisogna, è male. E quello è bene per lo quale si dura fatica, e si spende assai. Che già per bene apparente l'abbiamo. E già tal qual egli è, si piglia per fine, e per fine di molte cose. Che 'l fine poi sia bene, s'è mostro di sopra. E per questo è stato detto:

Ai che si lasci a Priamo un sì gran vanto,

ed altrove:

E dopo tanto tempo, e tanto affanno
Tornár con biasmo.

E di qui viene anco il proverbio, che si dice: L'ORCIO IN SU LA PORTA. Bene ancora è quello

che si desidera da molti; e per lo quale par che si debba venire in contesa; perchè quel ch'è desiderato da tutti, s'è già detto ch'è bene. E i molti par che siano come tutti. E quel ch'è laudabile, perchè nissuno loda quel che non è bene. E quel che lodano i nemici e i tristi, perchè quasi tutti lo confessano; se quelli il consentono che n'hanno ricevuto male, perchè come cosa che sia chiarissima non la posson negare. Siccome son tristi quelli che son biasimati dagli amici, e buoni quelli che non sono biasimati da' nemici. Onde che i Corintj si recavano a vergogna che Simonide avesse scritto di loro:

Di Corinto Ilion non si rammarca?

E quel che si preferisce da qualche savio, o da qualche buono, o uomo o donna che sia, come Ulisse da Minerva, Elena da Teseo, Alessandro dalle tre Dee ed Achille da Omero. Ed universalmente le cose che avanti all'altre sono da esser anteposte ed elette da noi.

Avanti all' altre eleggiamo di far quelle che si son dette, e quelle che nuociono ai nemici, e giovano agli amici. E le cose possibili, che sono di due sorti. Di quelle che pur si fanno, e di quelle che si fanno facilmente. E facili

s'intendon quelle che si conducono, o senza molestia, o in poco tempo; perciocchè la diffinizion del difficile viene o dalla molestia, o dalla lunghezza del tempo. E quando la cosa si fa come l'uom vuole, e vuolsi o nulla di male, o un male che sia minor di quel bene. E questo sarà come se la pena non si vedesse o fosse poca. E le cose proprie, e quelle che non ha nessun altro. E quelle, che oltre alle necessarie ci sono deliziose; perchè sono più onorate. E quelle che ne si convengono. E convenevoli s'intendono le dicevoli, secondo il genere, e secondo il valore. E quelle che par che ci manchino ancora, che sieno minime; perchè non per questo si vogliono meno. E quelle che agevolmente si fanno, perchè son possibili e facili. Ed agevoli a fare son quelle, che da tutti, o da più, o da pari, o da inferiori sono state condotte. E quelle con che si fa piacere agli amici, e dispiacere ai nemici. E quelle che sopra tutte l'altre si propongono di fare da coloro che abbiamo in ammirazione. E quelle intorno alle quali ci par d'avere ingegno e sperienza, perchè pensiamo di poterle più facilmente condurre. E quelle che non si possono conseguir dagli uomini vili. Perciocchè sono maggiormente laudabili. E quelle delle

quali siamo desiderosi; perciocchè quel desiderio ce le fa parer non solamente più gioconde, ma migliori. E quelle sopra tutto, verso le quali ci troviamo esser tali, come dir contenziosi, se sarà la vittoria; ambiziosi, se saranno gli onori; avari, se saranno i denari, e altri similmente. E di questi capi s'hanno a cavare le persuasioni del bene e dell'utile.

CAPITOLO VII.

Ma conciossiachè molte volte acconsentendosi, che l'una cosa e l'altra sia utile, si dubita qual sia più; bisogna, che conseguentemente si dica del maggior bene, e del più utile. Diciamo adunque che la cosa che eccede, sia quanto l'ecceduta, e da vantaggio. E che l'ecceduta sia quella ch'è compresa dall'altra ch'eccede. Il maggiore e il più, s'intende sempre a rispetto del meno. Il grande e il picciolo, e l'assai e il poco, a rispetto della quantità di molte cose. Quello ch'eccede, è il grande; l'ecceduto, il piccolo. E nel medesimo modo s'intende il molto e il poco. Ora essendosi detto che il bene è quello che si avrebbe a voler per sè stesso, e non per cagion d'un'altra cosa, e che bene anco è quello, che da tutti si desidera, e

quello che si piglierebbe per bene da tutti quelli che avessero intelletto e prudenza. E quello che ha forza di fare e di conservare quel ch'è bene; o quello da cui queste cose dipendono. E perchè quello, per cagion del quale facciamo un'altra cosa è il fine. E fine è quello per conto di cui l'altre cose si fanno; ed essendochè il ben particolare sia quello che a particolar persona è così condizionato; è necessario che i beni che sono più d'uno o di pochi (se quell'uno o quei pochi son compresi da loro), siano maggior beni; perciocchè sopravanzano a quel che comprendono: e quel ch'è compreso è sopravanzato. E se un maggiore in un genere eccede un altro maggiore in un altro genere; il medesimo avverrà dei generi tra loro. E così se dei due generi l'uno eccederà l'altro; ancora il maggiore, che sarà in quell'uno, eccederà il maggiore di quell'altro; pognam caso, se il maggior uomo sarà più grande della maggior femmina; universalmente gli uomini saranno più grandi che le femmine. E se universalmente gli uomini sono più grandi che le femmine; ancora il maggior uomo sarà più grande della maggior femmina: perchè gli eccessi de' generi e delle cose maggiori in essi generi, si corrispondono tra loro in proporzione.

Maggior bene ancora s'intende quello, dal quale ne segue un altro, quando quell'altro non segue da lui. E questo seguire si fa, o del pari, o di poi, o in potenza; perchè l'uso di quel che segue, è compreso in quel che precede. Del pari segue, come dallo star sano il vivere, e non dal viver lo star sano. Dipoi; come dall'imparare il sapere. In potenza, come dal sacrilegio il furto: perciocchè chi ruba le cose sacre, furerebbe ben le profane. E di due cose, che eccedono un'altra terza, quella è maggiore, che maggiormente l'eccede; perchè è necessario che quella che trapassa la terza di più, trapassi ancora l'altro maggiore. E quelli sono ancora maggiori, che maggior bene ci fanno; giacchè questo è l'esser fattivo di maggior bene; perchè l'esser maggior bene, e l'esser fattivo di maggior bene si convertono. E finalmente son maggiori quelli, che da maggior cosa ci son fatti: perciocchè se una cosa salutifera è più desiderabile, e maggior bene che una piacevole; maggior bene sarà ancora la salute che il piacere. E quel ch'è per sè stesso degno d'essere eletto, è maggior di quello che non è degno che si elegga per sè. Come la forza è maggior bene d'una cosa salutifera, perchè questa non s'elegge per sè, e quella sì: la qual

cosa abbiamo già detto ch'è bene. E quello ch'è fine è maggior di quello che non è fine; perciocchè questo è per cagion d'un'altra cosa, e quello è per cagion sua. E per questo è minor ben l'esercizio, che lo star ben della persona. E di due, quello è maggior bene, che manco ha bisogno dell'altro, o dell'altre cose; perciocchè per sè stesso è più compito. E men bisognoso s'intende che gli facci mestiero, o di manco cose, o di più facili. E quando un bene non sia, o non possa esser senza un altro: e l'altro sia, e possa esser senza lui; quel che può esser senza l'altro è più compito: onde che si vede esser maggior bene. E se uno sarà principio, e l'altro non principio; l'uno causa, e l'altro non causa; perchè senza causa e senza principio, è impossibile che una cosa sia, o si possa fare. E di due principj quello che vien da principio maggiore, è maggiore. E di due cause, quella che vien da causa maggiore, è maggiore; e per contrario, di due principj quello ch'è principio di maggior cosa, è maggiore, e di due cause quella ch'è causa di maggior cosa, è maggiore. È dunque manifesto per quel che s'è detto, che una cosa può parer maggiore nell'un modo e nell'altro; perciocchè ci parrà maggiore così quel che sarà principio, rispetto

a quel che non sarà principio, come quel che non sarà principio, rispetto a quel che sarà principio; perchè maggiore è quel che è fine, e non è principio. Onde Leodamante accusando Calistrato, disse: che maggiore ingiustizia era stata di lui, che l'avea consigliato, che di chi l'avea fatto; perchè non si sarebbe eseguito, se egli non l'avesse consigliato. Accusando poi Cabria disse il contrario. Che maggiore era stata di chi l'avea fatto, che di chi l'avea consigliato: perchè il consiglio era nullo, se non vi fosse stato chi l'avesse eseguito. Che a questo effetto si consiglia, perchè si metta in opera. E quel ch'è più raro è maggiore di quel ch'abbonda, come l'oro del ferro; ancora che sia in minor uso; perciocchè la possession d'esso è più cara; perchè l'acquisto è più difficile. E per lo contrario, quel ch'abbonda è maggior che il raro; perchè maggiormente s'usa: perciocchè lo spesso eccede le poche volte. E per questo disse Pindaro:

Ottima è l'acqua.

E in somma quel ch'è più difficile è maggior del facile per esser più raro; e dall'altro canto il più facile è maggiore del difficile, perchè s'ha comunque si vuole; e di due cose quella è mag-

giore che ha maggiore il suo contrario: e quella di cui maggiore è la privazione; e la virtù è maggior bene di quello che ancor non è virtù. E il vizio è maggior male di quel che ancor non è vizio ; perciocchè quelli attingono il fin loro, e questi no. E quelle cose sono maggiori, l'opre delle quali sono più belle o più brutte; e di quelle sono maggiori l'opere, di cui sono maggiori i vizj, o le virtù; perciocchè come sono le cause, e i principj, così sono gli effetti loro. E come sono gli effetti, così sono le cause e i principj. E quelle sono migliori, delle quali è più eliggibile, e miglior l'eccesso; come la buona vista è più eliggibile del buon odorato; perchè la vista è meglio dell'odorato. E meglio è l'eccedere in amar l'amico che il danaro. Onde che l'amor degli amici sarà miglior che quel de' danari; e così per lo contrario, gli eccessi delle migliori cose sono migliori: e delle più belle, più belli. E quelle cose son migliori di cui son migliori e più belli i desiderj: perciocchè i maggiori appetiti sono di cose maggiori. E così i desiderj delle più belle e delle migliori cose sono migliori, e più belli per la medesima ragione, e quelle sono più belle e più degne cose, delle quali sono più belle e più degne le scienze; perciocchè come

sta la scienza, così sta la verità della cosa di che parla. E ciascuna scienza dà i precetti di quel ch'è suo proprio. E così proporzionevolmente ancora; le scienze delle più belle cose e delle più degne, sono più belle e più degne; e quello che per bene, o per maggior bene giudicherebbono, o hanno giudicato i prudenti; o tutti, o molti, o la più parte, o i migliori, è necessario che così sia, o assolutamente, o secondo che hanno saviamente giudicato. E questo è comune ancora nell'altre cose; perciocchè l'essenze, le quantità e le qualità, stanno medesimamente, come da quelli che sanno, e che se n'intendono si determinerebbe che stessero. Ma l'abbiamo detto ora quanto a' beni. Perciocchè s'è diffinito che bene è quello, che ciascuna cosa prenderebbe per bene, se se n'intendesse. È dunque chiaro, che maggior bene ancora sarà quello, che colui che se n'intende dirà che sia maggiormente tale; e quello è meglio, che si trova ne' migliori, o che assolutamente siano così; o in quanto saranno migliori, come la fortezza è miglior della robustezza; e quello è anco meglio, a che s'atterrebbe un migliore, o semplicemente, o in quanto miglior fosse, come ricever più tosto un'ingiuria che farla; perchè un più giusto così

farebbe; e quello che più piace, è meglio di quello che piace meno; perciocchè tutte le cose seguono il piacere: e per cagion d'esso stesso piacere l'appetiscono; dalle quali due condizioni s'è già diffinita la natura del bene e del fine. E di maggior piacere s'intende quello, ch'è più senza dolore, e che più lungo tempo diletta; e le cose più belle sono migliori delle men belle; perchè ogni bello o sarà piacevole, o per sè stesso eliggibile; e quelli sono maggior beni, de' quali vogliamo esser cagione più tosto a noi, e agli amici nostri, che ad altrui. E quelli sono maggior mali, de' quali a noi ed a' nostri amici meno che agli altri vogliamo esser cagione; e le cose che durano più son migliori di quelle che durano meno; e le più ferme, migliori delle men ferme; perchè quelle possiamo far più tempo, e queste più a nostra posta; potendone sicuramente servir più d'una cosa ferma quando vogliamo. Un'altra sorte di maggiore si può cavar dall'ordine delle parole, e dalla similitudine delle lor cadenze; come sarebbe a dire: se l'operar fortemente è meglio e più eliggibile che l'operar temperatamente: meglio, e più eliggibile ancora sarà la fortezza che la temperanza, e l'esser forte, che l'esser temperato. E quello che tutti s'eleggono

è miglior di quello che non s'eleggono tutti; e quel che desiderano i più è miglior di quel che desiderano i pochi; e se 'l bene è come abbiamo detto, quel che tutti desiderano; il maggior bene deve esser quello, che maggiormente è desiderato; e quello è meglio, che si tien dagli avversarj, o da' nemici, o da' giudici, o dagli eletti da questi tali; perocchè in una parte, poichè gli avversarj lo dicono, è come se ognuno lo dicesse. E nell'altra, poichè si giudica da tali, è come determinato da superiori e da intendenti; e alcuna volta è meglio quello di che tutti partecipano; per esser disonore a non parteciparne ancor noi. E alcuna volta è meglio quello di che nessuno o pochi partecipano, per esser cosa più rara; e le cose più lodate sono migliori, perchè più oneste convien che siano; e le più onorate similmente; perciocchè l'onore è come una stima delle cose; e quelle delle quali sono maggiori i danni; e quelle cose son maggiori, che superano quell'altre, che da tutti sono accettate, o credute per grandi. E le medesime, se si dividono in parti, fanno mostra maggiore; perciocchè in più cose par che sia maggior eccesso. E però Omero dice che Meleagro fu persuaso dalla moglie di le-

varsi a combattere, raccontandoli quanti mali avvengono nella presa d'una città:

Ancidono le genti, ardono i tetti,
Spogliano i tempj, e svelgono (ahi spietati)
I cari figli dai materni petti.

Maggiori si fanno ancora le cose col comporre e col soprapporre; come suol fare Epicarmo. E maggiori paiono parte per la medesima cagione della divisione (perchè quel componimento mostra maggiore il sopravanzo della cosa), e parte perchè quel tutto par che diventi capo, e cagione di cose grandi. E conciossiachè quelle cose siano maggiori, che sono più rare e più difficili; la considerazione delle occasioni, dell'età, de' lochi, dei tempi e del potere le ringrandisce; perciocchè quando siano fatte oltra le forze, oltra l'età ed oltra il solito degli eguali, o nel tal modo, o nel tal loco, o nel tal tempo; e le belle e le buone e le giuste cose e i lor contrarj diventano maggiori. E qui fu fondato l'epigramma in lode di quel vincitor degli Olimpici.

Dianzi un vil pescator, ch' andar solea
Col cesto in collo insin d'Argo a Tegea.

e Ificrate da sè stesso lodandosi, disse:

Che fui, che sono;

e quel ch'è nativo è maggior del posticcio: perciocchè più difficilmente si conseguisce. Onde è venuto il vanto di quel Poeta:

Ed io del mio saper maestro fui;

e d'una cosa grande la più e la miglior parte è miglior, e maggior cosa. Questo loco toccò Pericle nella sua orazion funebre, quando disse, che tolta via la gioventù, rimase quella città come rimarrebbe l'anno senza la primavera. E quelle cose son maggiori, che ci son buone a maggior uso; come se ci servissero nella vecchiezza e nelle malattie. E di due indirizzate ad un fine quella è maggiore e migliore, ch'è più vicina a esso fine; e quello ch'è bene a noi, è miglior di quello ch'è semplicemente bene; e quel ch'è possibile è miglior dell'impossibile; perchè quello è fatto per noi, e questo no; e quel che si comprende nel fin della vita, è miglior di quello che non vi si comprende; perchè le cose che appartengono al fine, hanno più del fine; e le cose che mirano all'essere son migliori di quelle che servono al parere. E la diffinizion di quel che si fa per apparenza, è,

che se non apparisse non si farebbe; e per questa ragione lo ricever benefizio potrebbe parer più eliggibile che 'l far bene ad altri; perchè lo ricever s'eleggerà di farlo volentieri, ancora che non si debba risapere; e 'l beneficar altri se non si risapesse, non par che si dovesse far volentieri; e quelle sono ancor migliori, che noi vogliamo che siano, più tosto che paiano, perchè s'accostano più alla verità. E però dicono alcuni, che la giustizia è picciola cosa; per esser meglio il parer giusto che l'essere. Il contrario avviene della sanità: perchè si vuol più tosto esser sano che parere; e quelle che sono utili a più cose, come al vivere, al ben vivere, al piacere e al ben operare; e per questo le ricchezze e la sanità paiono grandissime; perchè hanno tutte queste doti in loro; e quello è maggiore, che non ha molestia ed è congiunto col piacere: perciocchè v'è più d'una cosa buona; essendo bene il piacere e bene l'indolenza; e di due cose, che s'aggiungono a una medesima, quella è maggiore, che fa maggior quel tutto; e le cose che nel posseditore appariscono sono maggiori di quelle che non appariscono; perciocchè tirano all'esser da vero; e per questo l'esser ricco è maggior bene che 'l parere; e quel ch'è caro, è

maggior bene, a certi solo, a certi accompagnato con altri beni. Onde che non egual danno sarà di perdere un occhio, non avendone più d'uno, che di perderne uno di due. Conciossiachè chi n'ha un solo resti privo di quel che unicamente gli è caro. Abbiamo ora detto quasi tutti i luoghi, donde possiamo cavar le persuasioni, così volendo confortare, come disconfortare.

CAPITOLO VIII.

Ma il maggior capo, e principalissimo di tutti a poter persuadere, e ben consigliare, è posseder tutte le sorti degli stati, e saper distintamente le consuetudini, le leggi e le cose utili particolarmente a ciascuno d'essi; perciocchè dell'utile si persuade ad ognuno; ed utili agli stati sono quelle cose che conferiscono alla lor conservazione. Oltre di questo sono d'autorità gli editti de' superiori; e questi sono di tante sorti, di quante sono gli stati. E le sorti degli stati sono quattro, cioè democrazia, oligarchia, aristocrazia e monarchia; per modo che il superiore, e quel che determina, o sarà una particella di questi stati, o sarà lo stato tutto. La democrazia è una cittadinanza popo-

lare, nella quale i magistrati si distribuiscono a sorte. L'oligarchia, un governo di pochi, dove gli officj si danno secondo la facoltà. L'aristocrazia, un reggimento d'ottimati, dove hanno grado i cittadini, secondo che son disciplinati, intendendo però di quella disciplina che sta nelle leggi; perciocchè quelli che non si partono dagli ordini legittimi sono i capi di questo governo. Ed è necessario che questi tali appariscano ottimi, onde vien loro questo nome d'ottimati. La monarchia è, secondo il suo nome, quella nella quale uno è principe di tutti; e questa si divide in due; delle quali una procede secondo un certo ordine, e chiamasi regno. L'altra è disordinata, e dicesi tirannide. Il fine ancora bisogna sapere di ciascuna cittadinanza; perciocchè tutte eleggono di far quelle cose che tendono al fine. Il fine adunque dello stato popolare è la libertà; di quel de' pochi la ricchezza; di quel degli ottimati, le cose che fanno alla disciplina ed osservanza delle leggi. E della tirannide il guardarsi e l'assicurarsi. È dunque chiaro che ci conviene aver distintamente notizia delle consuetudini, delle costituzioni e delle comodità che tendon al fine di ciascuno stato; perciocchè queste cose sono elette da noi come mezzi che ci condu-

cono a quel fine. Ma conciossiachè l'esser creduto s'acquisti col parlare, che non solamente abbia le sue dimostrazioni, ma che si porti seco ancora il costume di colui che parla (perciocchè sogliamo credere al dicitore, secondo di che condizione ci si mostra; e questo è quando ci s'appresenti buono, o che ci voglia bene, o che abbia l'una cosa e l'altra), ci converrebbe esser informati del costume, o natura di ciascuno stato. Essendo che a ciascuno d'essi di necessità si persuada facilissimamente quel ch'è di ciascuno particolar natura. E la cognizione di queste nature si caverà dalle medesime cose che si son dette; perchè le nature si comprendono dai proponimenti; e i proponimenti si riferiscono al fine. Delle cose adunque che fanno di mestieri a quelli che vogliono confortare, così future, come presenti, e donde si hanno a trar le persuasioni, perchè si presti lor fede, quando si tratta dell'utile; e per quali mezzi, e come possiamo aver piena cognizione delle nature e delle costituzioni degli stati, s'è detto abbastanza, per quanto si richiede alla presente materia: perciocchè più diligentemente n'abbiamo trattato nella Politica.

CAPITOLO IX.

Ora diciamo della virtù e del vizio, e dell'onesto e del brutto; perciocchè questi sono i segni ai quali drizzano le loro intenzioni quelli che lodano e quelli che biasimano. E avverrà, che dicendo di queste cose, chiariremo insieme quell' altre, per le quali siamo tenuti d'una qualche condizione in quanto al costume. Il che dicevamo dianzi, ch'era la seconda spezie di prova; perciocchè per una medesima via possiamo far degni di fede così noi come gli altri, in quanto alla parte d'esser virtuosi e da bene. Ma perchè suole avvenire d'avere spesse volte a lodare così studiosamente come senza studio, non solo un uomo, o un Dio, ma le cose inanimate, e degli altri animali qualunque si sia, bisogna ancora in queste cose pigliar le proposizioni nel medesimo modo che abbiamo fatto nel genere deliberativo. Sicchè diciamo ancora d' esse qualche cosa per modo d' esempio.

L'onesto adunque è quello, ch' essendo per sè stesso eliggibile, è anco degno di lode; o vero quello, ch'essendo bene, è anco dilettevole, perchè è bene. E se l'onesto è così fatto, di

necessità segue che la virtù sia tale, perciocchè essendo bene, è laudabile. E la virtù (come credono alcuni) è una certa facoltà di produrre, e di conservar le cose buone, e di far molti e gran beni, anzi ogni bene in ogni cosa.

Parti della virtù sono giustizia, fortezza, temperanza, magnificenza, magnanimità, liberalità, mansuetudine, prudenza e sapienza. Ora è necessario che quelle virtù siano maggiori di tutte, che più sono utili agli altri; già che s'è diffinito, che la virtù è una facoltà di far benefizio; per questa cagione sopra tutti i virtuosi s'onorano quelli che son giusti e quelli che son forti; perchè la fortezza nella guerra e la giustizia ancor nella pace è utile agli uomini. Dopo questi sono onorati i liberali, perchè donano largamente, e non contendono del danaro, il quale è dagli altri sommamente appetito. E la giustizia è quella virtù per la quale ciascuno ha quel ch'è suo, e secondo la legge. E l'ingiustizia è quella per la quale usurpano le cose d'altri, non come comanda la legge. La fortezza è quella per la quale siamo abituati ne' pericoli a far opere valorose, come la legge comanda, e per la quale siamo ministri e difensori della legge. E la timidità è il suo contrario. La temperanza quella per la quale ci regoliamo ne'

piaceri del corpo, come la legge comanda; e l'intemperanza il suo contrario. La liberalità quella di sovvenir coi danari, e la scarsezza il suo contrario. La magnanimità s'intende quella che fa gran benefizj, e la magnificenza quella che fa grandi spese. E gli oppositi loro sono la meschinità e la grettezza. La prudenza è quella virtù della ragione per la quale ci possiamo rettamente consigliare circa quei beni e quei mali, che di sopra si son detti, che appartengono alla felicità. E della virtù e del vizio e delle lor parti s'è detto universalmente abbastanza, per quanto si richiede alla presente materia. L'altre cose oneste non sono difficili a sapere. Essendo chiaro, che di necessità le cose che fanno virtù sono oneste: perciocchè a virtù sono ordinate; ed ancora quelle che dalla virtù son fatte; e queste sono così i segni come l'opere d'esse. E poichè i segni e gli altri tali effetti o passioni che procedano dal bene sono onesti; qualunque sono le operazioni della fortezza, o i segni della fortezza, o le cose che fortemente sono operate, è necessario che siano medesimamente oneste. Così quelle cose che son giuste, o giustamente fatte, sono ancor esse oneste; ma non sono già similmente oneste le passioni che procedono dalla giustizia; per-

chè in questa sola virtù non è sempre onesto quel che giustamente si patisce; anzi ai condannati è più vituperio di patir giustamente, che di patire a torto. E nell'altre virtù s'intende onesto ogni cosa, nel modo che s'è detto della fortezza. E quelle cose sono oneste che hanno per premio l'onore; e quelle che hanno per premio più tosto l'onore che il danaro. E delle cose che si eleggono a fare, quelle sono oneste, che si fanno per interesse proprio. E quelle che assolutamente son buone, come quelle che si fanno per la patria, non curando l'utilità di sè medesimo. E quelle che son buone naturalmente. E le buone non a sè particolarmente; perchè le buone a sè stesso par che si facciano per proprio interesse. E quelle che si sogliono accomodar più tosto ai morti che ai vivi; perchè quelle che s'accomodano ai vivi paiono più per nostro conto; e l'opere fatte da noi per conto d'altri; perchè hanno manco dell'interesse proprio. E il procurar bene l'altrui cose senza nostro profitto. E quel che s'adopera in benefizio de' benefattori; perciocchè è atto di giustizia a riconoscerli; e tutti i benefizj è la fine; perciocchè non sono per nostro conto. E le cose contrarie a quelle, delle quali ci vergogniamo, sono oneste; perciocchè ci sogliamo vergognare

dicendo, o facendo, o volendo anco dire o fare cose brutte; come poetò Saffo, che dicendole Alceo:

Io te 'l direi ma per vergogna il taccio,

le rispose:

Sozzo pensier convien che il cor ti tocchi,
Poich'a mostrarlo fuor vergogna e tema
Ti son freno a la lingua, e velo a gli occhi.

Oneste ancora sono quelle cose, per le quali ci affanniamo senza paura; perchè quei beni che sono indirizzati alla gloria sono di questa condizione. E le virtù e l'opere di quelli che sono più eccellenti di natura sono maggiormente oneste; come quelle dell' uomo più di quelle della donna. E quelle che sono di più godimento agli altri che a sè; e per questa cagione il giusto e la giustizia è cosa onesta; e vendicarsi de' nemici più tosto che riconciliarsi con loro; perciocchè dall'un canto lo ritribuire è cosa giusta; e quel ch'è giusto è anco onesto. Dall'altro il non patir d'essere vinto, è cosa da forte. E la vittoria e l'onore sono nel numero delle cose oneste. Che quantunque non ci siano di profitto, sono nondimeno eliggibili, e dimostrano eccellenza di virtù. E le cose che si fanno per

celebrar le memorie degli uomini; e di queste quelle che son maggiori, sono maggiormente oneste. E quelle che ci seguono dopo la morte; e quelle che sono accompagnate dall'onore. E le cose deliziose, e quelle che sono in un solo, sono più oneste; perchè sono più memorabili. E quel che si possiede senza cavarne frutto; perchè sono più da liberali. E le cose che sono proprie a questi o a quelli; e quelle che son segni delle cose lodate appo ciascuno, come in Lacedemonia il nutrir de' capelli; perciocchè era segno di libertà; non essendo facile a niuno in capelli far opera servile e non esercitare alcun'arte meccanica; perciocchè il non vivere ad altri è cosa da uomo libero.

E volendo così laudare, come vituperare, ci abbiamo a servire ancor di quei nomi, che confinano coi vizj, o con le virtù, in vece di quelli che n'hanno la propria significazione; come d'un cauto, dir che sia timido; d'un animoso, che sia insidiatore. Quando sia sciocco, chiamarlo buona persona; quando stupido, dirlo mansueto. Pigliando il nome di ciascuno da quel che li segue appresso; e volendo laudare, sempre verso il meglio, come quando uno è stizzoso e furioso, nominarlo semplice e libero. E d'uno arrogante dir che abbia del grave

e del grande. Dando ancora il nome della virtù a quelli che trapassano i termini d'essa; come sarebbe a nominar forte, uno che fosse audace; e liberale uno che fosse dissipatore; perchè questo è un parer quasi comune, e uno inganno ragionevole; conciossiachè se uno si mette a pericolo dove non bisogna, tanto più parrà che vi si debba mettere per le cose oneste. E se uno è largo con tutti, parrà che debba essere ancora con gli amici; perciocchè far bene a ognuno è soprabbondanza di virtù. Dobbiamo considerare ancora appresso di chi si loda; perciocchè (come soleva dir Socrate) non è difficile lodar gli Ateniesi, tra gli Ateniesi. Bisogna dunque, secondo che l'uomo si trova, o fra gli Sciti, o fra i Lacedemoni, o fra i filosofi, dir cose che appresso di loro siano tenute degne d'onore, come se veramente fossero. E in somma ridur l'onorevole all'onesto; poichè l'uno par che sia vicino all'altro. Oneste sono ancora quelle cose, che si fanno secondo che s'aspetta a chi le fa; come sarebbe cosa degna de' suoi antecessori, e degna de' fatti passati; perciocchè felice e bella cosa è, d'andarsi avanzando tuttavia negli onori. O veramente saranno oneste, se si fanno fuor di quel che s'aspetta; quando si va migliorando, e facendo

cose più degne; come se uno posto in buona fortuna fosse modesto; o uno sfortunato magnanimo; o uno ringrandito fosse diventato migliore, e più benigno. Della qual sorte sono quegli esempi detti innanzi, come quel d'Ificrate:

Che fui, che sono,

e quello del vincitor degli Olimpici:

Dianzi un vil pescator, ec.

e quel di Simonide in commendazione della benignità d'Archedice,

Ancor ch' ella fosse
Di Tiranni sorella, e figlia, e sposa.

E conciossiachè la laude nasca dalle azioni, e che sia proprio del virtuoso operar con proponimento; si deve tentar di mostrare, che colui che laudiamo abbia operato di suo consiglio. E per far che ciò paia, giova a dire che l'abbia fatto più volte. Onde che le cose, che s'abbattono a essere, e che per fortuna ci riescono, s'hanno a mettere, come se noi l'avessimo fatte con proponimento di farle; perchè quando raccontiamo d'aver operato molte cose, e simili, par che facciamo segno d'aver operato

per virtù, e con proponimento. È la lode un parlare, che dichiara la grandezza della virtù. Onde che volendo laudare, bisogna dimostrare che le azioni di quelli che son laudati siano grandemente virtuose. E l'encomio è la celebrazion dell'opere fatte. L'altre circostanze poi, che v'intervengono, come sarebbono la nobiltà, e la disciplina della persona lodata, ajutano a far credere, che le laudi che le si danno son vere; perchè verisimil cosa è, che da buoni padri e buoni maestri vengano buoni figliuoli e buoni discepoli. E per questo è, che usiamo di celebrar quelli che hanno operato; essendo che le opere siano segni degli abiti; perciocchè loderemmo ancora quelli che non avessero fatto cosa alcuna, se credessimo che fossero tali. Oltre al laudare, il quale è un ringrandir la virtù, e il celebrare, ch'è de' fatti che nascono da essa; ci sono il chiamare altrui felice, e lo riputar beato; che l'uno e l'altro sono una medesima cosa fra loro: ma diversa dal lodare e dal celebrare. Che sì come la felicità, o la beatitudine comprende la virtù; così colui che felice, o beato vien chiamato, s'intende che in un medesimo tempo sia lodato e celebrato. Ma la laude e il consiglio hanno una spezie comune in fra loro; perchè di quel che ci ser-

viamo in un loco per consigliare; in un altro, variando il modo del parlare, ci possiamo valer per celebrare. Sicchè sapendo quali cose sono quelle che s'hanno a fare, e di che qualità gli uomini debbono essere; delle cose medesime mutando, e rivolgendo la maniera del dire, ci possiamo valer per consigliare; come se si dicesse: Bisogna compiacersi, non di quei beni che ci vengono dalla fortuna, ma che consistono in noi medesimi. Questo detto vale per consiglio. Se si dice poi: Costui si compiace non di quei beni che la fortuna li porge, ma di quelli che procedono da lui stesso; questo serve per laude. Onde che volendo laudare, abbiamo a considerar quel che consiglieremmo; e volendo consigliare, quel che lauderemmo. Ma queste due forme di dire, è necessario che siano contrarie infra loro; perchè l'una va con la proibizione, e l'altra no. Bisogna ancora in questa pratica del laudare usar molte di quelle circostanze che danno accrescimento alle cose; come sarebbe a dire, che qualcuno fosse stato a condurre una cosa, o solo, o primo, o con pochi, o esso principalmente; perciocchè tutte queste si portano con loro dignità; e raccontare ancora, in che tempo, e con quale occasione il facesse; perciocchè servono a mostrare, che

il fatto fosse maggiore che non s'aspettava. E che molte volte abbia fatto il medesimo, e sempre bene; perciocchè questo fa parer la cosa grande, e mostra che non sia stata fatta a caso, ma per suo proprio consiglio. E così dir anco, se per conto di lui, o per riconoscimento del suo fatto si sarà trovato nuovamente, o instituito qualche cosa per incitare ed onorar gli altri che facciano il medesimo. O se sarà stato il primo ad esserne celebrato, come fu Ippoloco. E primamente onorato come furono Armodio e Aristogitone, ai quali furono poste le prime statue in corte. E così medesimamente dobbiamo fare ne' contrarj, volendo aggravare una cosa malfatta. E se quanto ai meriti di colui che si toglie a laudare, non avesse molto che dire; bisogna correre a compararlo con altri; come soleva fare Isocrate, per la pratica che avea nelle orazioni giudiziali. Ma la comparazione si deve fare a paragone di qualche persona famosa; perchè in questo consiste l'accrescimento e la dignità, che la persona laudata si faccia migliore di quelli che son virtuosi e da bene. E ragionevolmente questa amplificazione ritorna a laude, perchè è fondata nell'eccesso. E l'eccesso è tra le cose oneste. E per questo quando ben ci fosse da compararlo

con persone famose; non si deve lasciar di far la comparazione con altri, poichè l'eccesso mostra di significar la virtù. In somma di queste forme comuni, che servono ad ogni sorte d'orazione, l'ampliazione è più appropriata al genere dimostrativo, perchè quelli che lodano, o biasimano, hanno per soggetto le operazioni che son chiare ed accettate da tutti. Onde che non accadendo provarle, non hanno dipoi bisogno, se non d'esser vestite ed ornate di grandezza e di bellezza. E come l'ampliazione al genere dimostrativo, così gli esempi sono appropriatissimi al deliberativo; perciocchè dalle cose passate pigliamo a giudicare quasi indovinando dell'avvenire. E gli entimemi sono più accomodati al genere giudiciale. Conciossiachè travagliandosi intorno al fatto, e dubitandosi della sua certezza, ha maggiormente bisogno, che se n'assegni la cagione, e si venga alla dimostrazione per provarlo. E fin qui abbiamo detto donde si cavano le lodi, e i biasimi quasi tutti; e a che dobbiamo mirare volendo lodare o biasimare. E donde si derivi il celebrare e il vituperare; perciocchè congiuntamente coi luoghi della laude, vengono dichiarati i suoi contrarj, e dai contrarj si cavano i vituperj.

CAPITOLO X.

Ora quanto all'accusare e difendere, si avrebbe continuatamente a dire di quante cose, e di quali si formano gli argomenti del genere giudiziale. E per questo fare, bisogna che l'oratore sappia tre cose. La prima da che cose, e da quante sono mossi gli uomini a fare ingiuria. La seconda, come sono disposti coloro che ingiuriano. La terza quali, e come son fatti quelli che sono ingiuriati. Diffinito che avremo adunque l'ingiuria, continueremo il resto. Or sia l'ingiuriare un nuocere altrui volendo contra la legge. La legge è di due sorti, o propria, o comune. Chiamo legge propria quella per mezzo della quale scritta si governano le città. E comune quella che par che s'accetti universalmente da tutti, ancora che non sia scritta. Volendo s'intende far colui, che sa quel che si fa, e non è forzato. Non è però che le cose che si fanno volontariamente si facciano sempre con próposito di farle; ma sì bene quelle che si fanno con proponimento, si fanno sempre di saputa di chi le fa; perchè non è mai veruno che sia ignorante di quel che si propone di fare esso medesimo. Le cose per le quali ci

proponiamo di nuocere, e di commetter male contro la disposizion della legge, sono due: la malizia e l'incontinenza; perchè ognuno che si trova viziôso, o di uno, o di più vizj che sia macchiato, in quel che s'abbattono a peccar essi, sogliono ingiuriar altri; come l'avaro fa torto altrui per conto della roba; l'intemperato per i piaceri del corpo; un molle per infingardia, ed un timido per fuggire i pericoli; perchè per paura abbandona i compagni che sono al medesimo rischio con lui. Così l'ambizioso per l'onore; l'iracondo per istizza; un superchievole per vincere; un ostinato per vendicarsi; un pazzo perchè non ha conoscenza nè del giusto, nè dell'ingiusto; ed uno sfacciato, perchè tien poco conto della riputazione; e così ciascun altro vizioso circa ciascuno degli obbietti loro. Ma di queste cose, parte s'è dichiarata dove abbiamo parlato delle virtù, e parte si dichiarerà dove parleremo degli affetti. Resta ora a divisare, perchè s'ingiuria; come son fatti gl'ingiuriosi; e chi son quelli che sono ingiuriati.

Prima di tutto adunque racconteremo quelle cose, per desiderio, o per odio delle quali ci moviamo a fare ingiuria: perchè chiara cosa è, che all'accusatore fa mestiero di considerar quali

e quante ne sono nell'avversario di quelle, per desiderio delle quali gli uomini sono indotti a far ingiuria altrui. E dall'altro canto che il reo deve sapere quali, e quante son quelle che non sono in lui, per potersi scusare. Ognuno fa ogni cosa, o da sè stesso, o non mosso da sè. Delle cose che l'uomo non fa da sè, alcune si fanno a caso, alcun altre per necessità. E di quelle che si fanno per necessità, alcune per forza, alcune per natura; per modo che tutte quelle che non facciamo da noi, ci vengono fatte, o per fortuna, o per natura, o per forza. Dell'altre, che facciamo da noi, e che noi medesimi ce ne siamo cagione; certe si fanno per consuetudine, certe per appetito, e parte per appetito ragionevole, e parte per non ragionevole. Appetito di bene con ragione è la volontà; perchè nessuno vuole altro che quel ch'ei crede che sia bene di volere. Appetiti senza ragione sono due, l'ira e la cupidigia. Onde che tutto quello che si fa, è forza che si faccia per sette cagioni: per fortuna, per forza, per natura, per consuetudine, per ragione, per ira e per concupiscenza. Divider poi queste cagioni delle azioni umane, secondo l'età, o secondo gli abiti, o in altri capi simili, è di soverchio; perchè sebbene i

giovani sono quelli ne' quali si trova questo accidente d'esser iracondi e vogliolosi; non è però, che quel che fanno proceda dalla gioventù, ma dall'ira e dalle voglie, che in quella età sogliono avvenire. E così i ricchi e i poveri, che che si facciano, non ne sono cagioni, nè le ricchezze nè la povertà: ma i poveri per esser bisognosi hanno per accidente di bramar la roba; e i ricchi per esser licenziosi, son vaghi di piaceri, che non sono necessarj. Onde tutto quello che fanno ancor questi, non lo fanno mossi dall'esser ricchi, o dall'esser poveri, ma solamente spinti dalla cupidigia. Il medesimo avviene a' giusti ed agli ingiusti, e così agli altri, che abbiamo detto, che operano secondo gli abiti; perchè tutti sono indotti dalle cagioni medesime: cioè dalla ragione, o dalla passione; ma irragionevoli per mezzo dei lor costumi, e delle loro affezioni buone; e gli appassionati, per lo contrario. Suole ben avvenire, che secondo che sono buoni o cattivi gli abiti, così ne seguono buone o male disposizioni: perciocchè uno che sia temperato, per la sua temperanza avrà per avventura in un subito buone opinioni e buoni desiderj, circa i piaceri. E circa i medesimi avverrà il contrario d'uno che non sia temperato. Onde che

dobbiamo lasciar andare questo modo di dividere; e nondimeno abbiamo a considerare, quali di questi capi; da quali disposizioni siano soliti d'esser accompagnati; che non tutti hanno compagnia; perchè l'esser bianco, o nero, o grande, o picciolo, non si tira dietro niuna conseguenza d'altre inclinazioni. Ma dall'esser giovine, o vecchio, o giusto, o ingiusto, già si vede che c'è differenza. Ed in somma s'hanno a considerar tutti quegli accidenti, che sogliono far diversità di costumi negli uomini; come diversi posson parere in qualche parte, secondo che all'uomo pare d'esser ricco, o povero, o fortunato, o sfortunato. Ma di ciò parleremo di poi. Diciamo ora primamente dell'altre cose che restano. Sono le cose che procedono dalla fortuna quelle che non hanno la lor cagion determinata; e che non si fanno segnatamente per un fine, nè sempre, nè come il più delle volte, nè con ordine alcuno. Il che si vede chiaramente dalla diffinizion della fortuna. Le naturali sono quelle che si portano la lor cagione congiunta con esse, e che ordinariamente procedono, perchè, o sempre, o come il più delle volte, avvengono in un medesimo modo: che quelle che sono oltre al naturale, non fa mestiero di cercar diligentemente, se vengon fatte, o secondo un certo natu-

rale, o pur secondo qualche altra cagione. E potrebbe parer talvolta, che ne fosse causa ancora la fortuna.

Fatte per forza s'intendono quelle che si fanno da noi medesimi, contra al desiderio, e contra a quel che la ragione ci detta di dover fare.

Per consuetudine si dicon quelle che noi facciamo, perchè le abbiamo più volte fatte.

Per ragione chiamiamo che sieno fatte quelle, le quali ci pajono utili a farle, essendo dei beni, che si son detti di sopra, o come fini che siano, o come mezzi ordinati al fine: quando però si facciano con animo che siano giovevoli; perchè per intemperanza si fanno ancora alle volte cose, che sono poi di giovamento. Ma perchè si fanno, non perchè giovino, ma perchè dilettano; per questo non si possono dir fatte con ragione.

Fatte per ira e per risentimento son quelle che si fanno a fin di vendetta. Ed è differenza dalla vendetta al gastigo: perchè il gastigo si fa per colui che patisce. E la vendetta per colui che fa per saziar l'animo suo contra al nimico. Circa a quali cose poi si travagli l'ira, si dirà dove tratteremo degli affetti. Per concupiscenza diciamo che son fatte quelle che ci pajono di-

lettevoli. E tra le dilettevoli s'intendono le consuete e le frequentate: perciocchè molte non sono dilettevoli di lor natura, che noi le facciamo con diletto, perchè ci siamo avvezzi.

Onde raccogliendo questa materia brevemente: tutte le cose che noi facciamo, o sono buone, o ci pajono buone: o sono dilettevoli, o ci pajono dilettevoli. E conciossiachè quel che noi facciamo s'intenda fatto di nostra volontà; e che quel che non si fa di nostra volontà, non s'intenda fatto da noi; ne segue, che le cose che noi facciamo da nostro volere, siano tutte, o buone, o dilettevoli, o che dilettevoli, e buone ci paiano; perciocchè pongo in loco di bene ancora la fuga del male, o di cosa, che paja male, e la trasmutazione da un maggior male a un minore. Essendo che queste cose si vogliono in un certo modo per elezione; e medesimamente pongo fra le cose dilettevoli la fuga delle moleste, e di quelle che moleste ci sembrano. E così la trasmutazione delle maggiori molestie nelle minori.

Bisogna adunque saper le cose che giovano, e quelle che dilettano, quante e quali sono. Ma delle giovevoli abbiamo detto di sopra nel ragionar del genere deliberativo. Diciamo ora delle dilettevoli. E bastante modo di diffinirle ci sarà

quando a ciascuna diamo la sua diffinizione, la quale non sia nè troppo sottile, nè troppo oscura.

E presupponiamo che il piacere sia un certo commovimento dell' anima, e un compito ristoro che si fa tutto in un tratto, e sensibilmente, a ricuperazione dell' esser naturale: e il contrario di questo è il dispiacere.

CAPITOLO XI.

Ora se il piacere è tale; è chiaro, che le cose dilettevoli sono quelle che introducono la disposizion che abbiamo detta. E dall'altro canto, che quelle che corrompono, e introducono disposizion contraria a questa, sono le moleste e dispiacevoli. È dunque necessario che dilettevole sia l'andare al suo naturale il più delle volte; e maggiormente quando le cose che naturalmente si fanno, avranno conseguito la lor perfezione; e che la consuetudine ancora sia dilettevole; perciocchè il consueto di farsi, è già come il naturale. Conciossiachè l'uso sia simile alla natura. E questo, perchè quello che si fa spesse volte è vicino a quello che si fa sempre. E la natura è quella che si fa sempre; e l'uso quello che si fa spesse volte. Dilettevoli

ancora sono quelle cose che non sono violente; perchè la violenza è contra natura; e per questo le necessità sono dispiacevoli. Onde fu ben detto:

Sempre ogni forza è noia:

Le cure poi, gli studj e le attenzioni sono dispiacevoli; perciocchè sono accompagnate dalla necessità e dalla forza, quando non siano messe in consuetudine, perchè così l'uso le rivolge in piacere. Dall'altro canto le dilettevoli sono le contrarie a queste; e di qui viene che l'ozio, l'infingardia, la trascuraggine, il giuoco, il riposo e il sonno sono tra le cose dolci; perciocchè non si fanno per forza. Dilettevoli ancora sono tutte quelle, alle quali siamo tirati dal desiderio; perchè il desiderio non è altro che un appetito di cose che piacciono. Sono i desiderj di due sorti: certi ragionevoli, e certi senza ragione. Chiamo senza ragione quelli che sono senza alcun discorso dell'intelletto; quali son quelli che si dicono naturali, che nascono dai bisogni del corpo, come la fame e la sete, e la voglia, che ciascuno ha particolarmente d'un cibo, e gli appetiti circa le cose del gusto, e quelli della lussuria, e del tatto generalmente, e dell'odorato nei buoni odori, e dell'udire e

del vedere. Ragionevoli sono quelli che ci vengono da qualche impressione che ci abbiamo già fatta; perciocchè molte cose desideriamo di vedere e di possedere, solamente per averne udito parlare, o per credere che siano tali. E perchè il godimento del piacere consiste nel sentirsi commovere da un certo affetto; ed essendo l'immaginazione un certo debil sentimento; ne seguiría, che colui che si ricorda, o che spera, s'immaginasse in un certo modo la cosa, della quale ha memoria o speranza. E se questo è, manifestamente ne segue, che coloro che grandemente si ricordano e sperano, sentono piacere; poichè ambedue queste cose sono sentimenti. Onde che è necessario, che tutte le cose dilettevoli consistano, o nel sentir di presente, o nel ricordarsi del passato, o nello sperar per l'avvenire; perchè le cose presenti si sentono, le passate si ricordano, e le future si sperano.

Delle cose ricordevoli dunque sono dolci, non solamente quelle ch'erano dolci, mentre si gustavano, ma certe ancora che ci sono state dispiacevoli a passarle; quando di poi ne sia seguito qualche dignità, o qualche comodo. E di qui viene quel detto:

Dolce memoria del passato affanno;

e quell' altro :

Poichè dolcemente
De' suoi corsi perigli uom si rimembra ;

e cagion di questo piacere è, che soave cosa è ancora il non aver male. I diletti che s' hanno nella speranza nascono da quelle cose, che conseguendole, par che ci possono dare o piacere o utile assai, o giovamento senza molestia. E in somma tutte quelle, la cui presenza ci può recar dilettazione, ci son dilettevoli, così sperandole, come ricordandocene il più delle volte. E per questo è cosa dolce ancora il tener collera; siccome disse Omero dell' ira, ch' era più dolce che il mele; perchè mai non ci sogliamo adirare con chi ci pare di non poterne vendicare. Nè mai ci adiriamo, o ci adiriamo più leggermente con quelli, che di gran lunga son più potenti di noi. Molti desiderj sono ancora accompagnati da un certo piacere; perciocchè o nella ricordanza, come avendo già conseguito; o nella speranza, come dovendo conseguire, ci sentiamo in un certo modo allegrare; come avviene agli ammalati di febbre, che oppressi dalla sete, sentono refrigerio, o ricordandosi d' aver bevuto, o sperando d' aver a bere; o come sogliono gl' innamorati, che

parlando, o scrivendo, o immaginando sempre quel che si sia della cosa amata, si rallegrano; perciocchè in tutte queste cose la ricordanza desta in essi un certo sentimento dell'amor loro. Ed allora si può dir che uno cominci ad amare, quando non solamente gioisce della presenza della persona amata, ma quando ricordandosene in assenza la desidera. E così ancora quando s'attristi per la lontananza da quella. E nel pianto e ne' rammarichi si trova ancora una certa dolcezza; perciocchè la tristezza procede dall'esser lontano, o privato di quel che si piange; e la gioia vien dal ricordarsene, dal vederlo in un certo modo, e dal rappresentarselo qual era, e quel che faceva. E però fu detto:

Sì fer tutti al suo dir di pianger vaghi,
È dolce il pianto più ch'altri non crede.

Il vendicarsi ancora è cosa dilettevole; perchè quello che ci dà molestia a non conseguirlo, conseguendolo, ci dà piacere. E gli adirati s'affliggono grandemente quando non si possono vendicare; e quando sperano la vendetta si rallegrano. Ed anco il vincere è cosa dolce ad ognuno, non che a quelli che aspirano alle vittorie; perchè vincendo l'uomo, s'immagina

d'esser da più degli altri: la qual cosa o poco o assai che si desideri, è nondimeno desiderata da tutti. E poichè il vincer diletta, è necessario che siano ancora dilettevoli i giuochi o di combattere, o di suonare, o d'altre contese che siano; perchè spesse volte ci intervien la vittoria. E i giuochi degli astragali, della palla, de' dadi, degli scacchi; e similmente i giuochi gravi, e da vero, de' quali alcuni sono dilettevoli per la pratica, ed alcuni altri son grati in un subito, come la caccia, ed ogni sorte di cacciagione; perciocchè dovunque interviene il contrasto concorre ancor la vittoria. E per questo si sente piacere ancora nell'avvocare e nel disputare da quelli che hanno la pratica e la facoltà del dire. L'onore e la riputazione sono ancora tra le cose giocondissime; perciocchè fanno nascer negli uomini una opinione di lor medesimi, d'aver qualità e virtù da meritar d'essere onorati e riputati, e massimamente quando quelli che gli onorano e li celebrano, son tenuti da essi che dicano, e sentano il vero. E per veritieri si possono intendere quelli che ci stanno appresso, più tosto che i lontani. E i famigliari, e i conoscenti, e i cittadini più tosto che gli strani; e quelli che sono ora, più che quelli che hanno ad essere; e i savi più

che i pazzi; e i molti, più che i pochi; perciocchè conveniente cosa è, che costoro sappiano, e dicano il vero, più che quelli che sono lor contrari. Onde che di quelli che ci sono in poca stima, come sono i fanciulli e le bestie, noi non ci curiamo che ci onorino, nè che ci pregino: dico in quanto alla riputazione; che, se pur ce ne curiamo, può esser per qualche altra cagione. Dolce cosa ancora è l'amico; perchè anco nell'amare è dolcezza; conciossiachè nessuno ami il vino, che non n'abbia allegrezza. E nell'esser amato è piacere; perchè ancora questo ne fa venire in quella immaginazione di noi stessi, che siamo dotati di qualche buona parte, la qual muova tutti quelli che la conoscono a desiderarla. E l'esser amato non è altro ch'esser ben voluto per conto di sè medesimo. Dolce cosa è l'esser ammirato per l'onore stesso che se ne cava. E l'esser adulato, e l'adulatore ci diletta; perchè l'adulatore ci rappresenta uno che ci ammiri, e ci voglia bene. Sentesi ancora piacere nel far le medesime cose più volte; perciocchè s'è già detto, che la consuetudine è cosa dolce. Dall'altro canto ci diletta il variare; perchè la mutazione è un tornare al bisogno della sua natura: avvengachè quel fermarsi sempre in un medesimo stato, sia

un trapassare di là dal compito abito. E però fu detto:

Che per tal variar natura è bella.

E per questo son grate le cose, e gli uomini che s'appresentano a certi tempi; perchè ci fanno variar lo stato presente; ed anco perchè, correndoci interposizion di tempo, si tengono per cosa rara. E l'imparare, e il meravigliarsi, son cose dilettevoli il più delle volte. Il meravigliarsi, perchè comprende il desiderio d'imparare. Onde le cose meravigliose sono ancora desiderabili. E l'imparare, perchè v'è dentro un andare alla finezza della nostra natura. Piace ancora il far beneficio, e il riceverne. Riceverne, per esser un conseguir quel che si desidera. Farne, perchè porta seco l'avere, e l'aver più degli altri: cose ambedue desiderate. E piacendo il far bene; sarà di piacere ancora il correggere il prossimo, e supplire a quel che manca; e poichè anco l'imparare e meravigliarsi ci recano dilettazione, è necessario, che siano dilettevoli ancora le cose che si diranno, cioè quelle che si fanno con l'imitare; come la pittura, la scultura, la poesia, e tutto quel che si rappresenta per via d'imitazione, ancora che la cosa che s'imita non sia dilettevole per sè

stessa; perciocchè la dilettazione non consiste nella cosa che si contraffà, ma nel comprendere che questa cosa sia quell'altra. Onde avviene che ci s'impara un certo che. E le subite mutazioni di fortuna, e l'essere scampato di poco di qualche pericolo, son cose di piacere; perciocchè in tutte intervien la meraviglia. E poichè tutte le cose che sono secondo la nostra natura son dilettevoli; ed essendo che tutte quelle che sono d'un genere, siano naturali in fra loro; è necessario, che tutte che sono d'un genere, e d'una similitudine, siano care l'una all'altra il più delle volte; come l'uomo all'uomo, il cavallo al cavallo, ed un giovinetto ad un altro giovinetto. Donde vengono quei proverbj, pari con pari. Dio fa gli uomini ed essi s'appaiano. Le bestie si conoscono. Le cornacchie si confanno, e detti simili. E poichè le cose simili, e d'un genere, si son tutte care in fra loro, non si trovando cosa più simile a sè, che esso stesso; è necessario che ognuno sia caro a sè medesimo, chi più e chi meno; perciocchè tutte queste convenienze trova ciascuno in sè stesso più che negli altri. Ed essendo che tutti sono amatori di lor medesimi, ne segue necessariamente, che ognuno si compiaccia delle sue cose proprie, come di quel che fa e di

quel che dice. E per questo quasi tutti vogliamo bene agli adulatori, amiamo quelli che amano noi, prezziamo gli onori, abbiamo cari i figli; perciocchè i figliuoli sono opere nostre. Diletta ancora il finir le cose che sono imperfette; perchè già diventano opere di quelli che le finiscono. Ed essendo dolcissimo il dominare, sarà anco dolce il parer savio; perchè il sapere, è come un comandare, ed esser signor degli altri. Ed è la sapienza una scienza di molte cose e mirabili. E conciossiachè la maggior parte degli uomini siano ambiziosi; è necessario che si senta piacere di tassare il compagno, e che dolce cosa sia di continuar tuttavia in quello, dove pare a ciascuno d'avanzare ancor sè medesimo, sì come disse Euripide:

Ponendo ogni suo studio, e 'l più de l'ore
A farsi di sè stesso anco migliore.

Similmente, perchè tra le cose gioconde si pone il giuoco, ed ogni sorte di passatempo, e anco il riso; è necessario, che siano gioconde ancora le cose che fanno ridere gli uomini, o parole, od opere che siano. Ma delle cose ridicole abbiamo trattato appartatamente nella Poetica. E fino a qui basta aver ragionato delle cose dilettevoli. Parlar delle moleste e delle spiacevoli

saria di soverchio; perchè già s'intende che siano i lor contrarj. E queste sono le cagioni che muovono gli uomini a fare ingiuria altrui.

CAPITOLO XII.

Ora diciamo come son fatti quelli che ingiuriano e quelli che sono ingiuriati. Coloro dunque fanno ingiuria, che pensano che sia possibile, e possibile a loro, di condur quel che disegnano di fare, o che stimano che non si debba risapere, o risapendosi, di non esserne puniti, o puniti leggermente sì, che la pena sia minor del comodo che ne vien loro, o a chi son lor cari. Quali poi siano le cose che appariscono possibili, e quali le impossibili, si diranno più avanti; perciocchè vanno con quelle che son comuni a tutte le parti della rettorica. Ma quelli sopra tutti si presumono di poter fare altrui ingiuria senza esser puniti, che sono eloquenti, che sono attivi, che sono sperimentati in molte contese; e quelli che hanno gran copia d'amici; e quelli che son ricchi; e maggiormente si pensano di poter offendere, quando in lor medesimi siano quelle parti che si son dette; e non essendo essi di tal qualità, almeno quando siano tali gli amici, o i ministri, o i

compagni loro; perciocchè per questi mezzi si confidano di poterlo fare; di non essere scoperti, e di non averne punizione. E quelli sono maggiormente atti a ingiuriare, che sono amici di coloro, a chi si disegna di fare ingiuria, o di coloro che l'hanno a giudicare; perciocchè gli amici non si guardano da loro, ed essi se gli riconciliano prima che se ne vengano a risentire. Ed i giudici sogliono sentenziare a compiacenza de' loro amici; e per questo o in tutto gli assolvono, o in poca cosa li condannano. Occultamente possono offendere coloro che sono molto lontani dalla sospizion de' delitti che commettono; come uno che sia debole, d'avere assaltato o ferito un gagliardo, ed uno che sia povero e brutto, d'esser adultero. Fannosi queste offese occulte in quelle cose che sono molto palesi, e quasi in su gli occhi d'ognuno; perciocchè non si fa guardia per questo, che nessuno se il penserebbe; ed in quelle che sono tali e tante, che da nessuno si può credere che si facessero; perciocchè ancora in queste non si fa guardia; perchè sì come non temiamo se non di quelle sorti d'infermità che si son trovate altre volte; così non ci guardiamo se non da quelle ingiurie che si sogliono usare. Offendono occultamente

quelle persone, le quali o non hanno inimici, o n'hanno molti; quelli che non n'hanno, perchè nessun se ne guarda; quelli che n' hanno assai, perchè non par verisimile che abbiano voluto manomettere quelli che si guardano, e perchè possono anco dir per lor difesa, che non avrebbono avuto ardimento di manometterli. Ingiuriano ancora coloro che hanno il modo, il loco e la disposizion facile ad occultar le ingiurie che fanno. Oltre a quelli che possono ingiuriar copertamente, ingiuriano quelli che sperano, o di fuggire il giudizio, o d'intrattenerlo lungo tempo, o di corrompere i giudici; e quelli che se ben non fuggono il giudizio nella condennagione, si confidano almeno di schivar l'esecuzione della pena, o differirla lungo tempo; o veramente per povertà non hanno che perdere. Offendono ancora coloro che si veggono innanzi i guadagni manifesti, o grandi, o vicini; o a rincontro la pena picciola, o incerta, o lontana. E quelli, che dal mal che fanno, cavano maggior comodo che non è la pena che n'aspettano; come par che siano i tiranni; e quelli, che ingiuriando fanno acquisto di roba, e perdita solamente d'onore; e per lo contrario quelli che n' acquistano una certa laude; come sarebbe se insieme con l'in-

giuriare si vendicasse del padre o della madre (il che avvenne a Zenone), e di pena non n'andasse loro altro, che danari, o esilio, o cosa simile. Che ambedue queste sorti d'uomini nell'un modo e nell'altro offendono, ma sono di diverso animo e di contrarj costumi. Arrischiati nell'ingiuriare sono coloro a cui molte volte è riuscito, o di non essere stati scoperti, o di non averne avuto castigo. E quelli a cui molte volte le cose non sono riuscite male; perciocchè sono certi che ancora in queste cose si mettono a ritentare, come ne' combattimenti, un vinto desidera di ricombattere; e quelli che n' hanno incontinente il piacere, e il dispiacer di poi; o veramente ora il guadagno, e il danno quando che sia. Della qual sorte sono gl'incontinenti. E l'incontinenza s'intende di tutti gli appetiti disordinati. E per lo contrario, quelli che hanno il dispiacere, o la pena in principio, e nell'ultimo il piacere e il guadagno, che durano poi più lungo tempo; perciocchè di questa sorte di cose seguono gli uomini continenti, e quelli che sono più savi degli altri. E quelli che possono dare a credere, che quel che hanno commesso sia stato a caso, o sforzatamente, o per natura o per consuetudine; o d'avere errato, ma non ingiuriato; e quelli che

perciò sperano che le cose si riducano al dovere; e quelli che son trasportati dal bisogno; e i bisognosi s'intendono in due modi, o quelli che mancano delle cose necessarie, come sono i poveri; o quelli che sono ingordi di superfluità, come sono i ricchi. Fanno ingiuria ancora così gli uomini molto famosi, come quelli che sono molto infami. I famosi, sperando che per questo non si possa credere che l'abbiano fatto. Gl' infami risolvendosi di non poter essere più infami che siano. E a questa guisa son fatti coloro che si mettono a fare ingiuria altrui. Veniamo a dir quali son quelli che s'ingiuriano, e per quali cose sono ingiuriati.

Gli esposti all'ingiurie sono quelli che hanno le cose delle quali son bisognosi gl'ingiuriatori, o per supplire alla necessità della vita, o per cupidigia di soprabbondare, o per diletto di godere. Sogliamo ingiuriare ancora, o quelli che ci stanno lontani, o quelli che ci sono vicini. I vicini, perchè gli abbiamo più presto. I lontani, perchè son tardi a vendicarsi: come quelli che rubano i Cartaginesi. E quelli che non son cauti, e che non si guardano, anzi che credono; perchè questi tutti si possono facilmente ingiuriare, che non se n'avveggono. E gl'infingardi, perchè gli accurati sono quelli

che si risentono. E i vergognosi perchè non son contenziosi circa le cose del guadagno; e quelli che sono stati molte volte offesi, e non si sono mai risentiti; come son quelli dei quali si dice per proverbio: *PREDA DE MISII.* E quelli che non sono mai stati ingiuriati, e quelli che hanno ricevuto ingiuria assai volte; perchè nè questi, nè quelli si guardano; quelli per non esser mai loro avvenuto d'esser offesi; questi pensando che le ingiurie sian finite. E quelli che sono imputati, e sospetti d'altri delitti, e che facilmente si possono imputare; perchè questi tali non pigliano partito di comparire in giudizio, per paura che hanno de' giudici; nè anco li possono persuadere per esser odiati e invidiati da loro; e quelli sogliamo offendere, contra i quali abbiamo qualche appicco di farlo, per avere o essi o i maggiori o gli amici loro ingiuriato, o veramente avuto in animo d'ingiuriare o noi o i maggiori o gli amici nostri; perciocchè come dice il proverbio: *DI SCUSA HA SOLAMENTE BISOGNO LA MALIGNITA'.* E gli amici e gl'inimici ancora s'offendono; perchè l'ingiuriar gli amici è facile, e i nemici è dolce. Si nuoce a quelli che son privi d'amicizie. E a quelli che non sanno nè dir, nè fare; perciocchè o non tentano risentirsi, o

facilmente si riconciliano, o non conducono mai cosa che disegnano. Fassi torto facilmente a coloro ai quali non mette conto di consumare il tempo dietro alle liti, o d'aspettar la sentenza o l'esecuzion d'essa, come sono i forestieri ed i poveri operai; avvenga che questi tali per poca cosa si levano da partito, e facilmente s'acquetano. Sono offesi coloro che son soliti molte volte d'offender altri, o che hanno fatto ingiurie simili; perciocchè ne par quasi un non ingiuriare, quando facciamo altrui di quelle ingiurie, che essi son soliti di fare; come sarebbe che uno usato a far degli oltraggi, s'abbattesse in uno che rompesse il capo a lui. Si sogliono ancora offender quelli, i quali, o ci hanno fatto male, o ce n'hanno voluto fare o ce ne fanno, o son per farcene; perciocchè è dolce ed onesta cosa di farne a loro, e par quasi che non sia ingiuria. S'ingiuriano alcuni per far piacere agli amici, o a quelli che abbiamo in ammirazione, o de' quali siamo innamorati, o a quelli che ci son padroni. E in somma a quelli da chi la vita e la speranza nostra dipende; o che noi pensiamo di trovar benigni e discreti verso di noi. Ci deliberiamo ancora d'offender coloro, co' quali ci siamo già rammaricati, e siamo venuti a rottura; come

fece Calippo nel caso di Dione; perchè ancora in questo modo è come non si facesse ingiuria; e quelli ci risolviamo d'opprimere, che sarebbono nondimeno oppressi dagli altri, non avendo più consiglio nè modo alcuno di scampare. Una simil cosa si dice d'Enesidemo che mandò l'onoranza de' vasi Cottavj a Gelone occupator di Gela; perciocchè l'avea prevenuto, avendo ancor esso animo d'occuparla. Ingiuriamo ancora qualcuno, quando da quella ingiuria ne segue di poter fare molte cose giuste, quasi sperando di rimediar facilmente al torto che abbiamo fatto. Questo è secondo la sentenza di Jason Tessalo, il qual diceva, ch'era forza talora di fare un poco di male per poter fare assai bene. E in quelle cose ci assicuriamo di fare ingiuria, nelle quali tutti, o molti sono soliti d'ingiuriare; perciocchè speriamo di conseguirne perdono. E in quelle che facilmente s'occultano, che sono quelle che presto si consumano come cose da mangiare, o che agevolmente si trasformano di figura, o si mutano di colore, o che confondano per mescolanza, o che in molti luoghi si possono facilmente nascondere; della guisa che sono quelle che agevolmente si portano, e in ogni poco di loco s'appiattano; e quelle, delle quali si trovano

prima appresso all'ingiuriatore molte e simili, e che non si riconoscono per alcuna particolar differenza dall'altre. Fannosi talvolta di quelle offese, che chi le riceve si vergogna di pubblicarle; come sarebbe qualche scorno che ne fosse fatto nelle donne proprie, o nelle persone nostre, o de' nostri figliuoli. Se ne fanno ancora di quelle, che a volersene risentire, l'uomo è tenuto questionevole e fastidioso, per esser cose leggiere, e da perdonarle facilmente. E questo è quasi quel che si può dire, circa come son fatti quelli che ingiuriano, e quelli che sono ingiuriati; e in che cose, e perchè si fanno l'ingiurie.

CAPITOLO XIII.

Ragioniamo ora d'ogni sorte di torto e di dovere; e cominceremo da questo: Che le cose giuste e l'ingiuste vengono determinate per due leggi, e s'intendono in due modi, secondo a chi si riferiscono. Di queste due leggi, l'una chiamo propria, l'altra comune. La propria è quella, la quale è fatta determinatamente per un loco. E questa ancora si divide in due. L'una è scritta, l'altra non è scritta. La comune è quella che corre naturalmente; perciocchè

gli uomini, quasi indovini, hanno tutti per naturale istinto una certa notizia di quel ch'è giusto e non giusto comunemente, e di comun consentimento l'accettano; ancora che tra loro non sia nè comunanza, nè convenzione d'alcuna sorte; come par che voglia inferir l'Antigone di Sofocle, dicendo ch'era giusto che si desse sepoltura al morto Polinice, ancora che fosse proibito dal re, come cosa che giusta fosse per legge naturale; perciocchè dice:

Questa legge non è ch' al mondo vegna
Od oggi, o jeri, o che si sappia il quando,
Fu sempre, e sempre vive, e sempre regna.

E come disse Empedocle, vietando che non s'ammazzi alcuna sorte d'animali:

Legge non dritta al Greco, o torta al Perso,
Ma santa, e sola in tutti, eterna, antica
Posta dalla natura all'universo.

Il che disse medesimamente Alcidamante nella sua Messiniaca. Quanto all'intendersi in due modi, secondo che si riferiscono, doppiamente si possono riferire. Conciossiachè le cose che s'hanno a fare, o non fare, o riguardano al comune, o riguardano a un solo della comunanza. Onde che il torto e il dovere in due modi s'intende, o

tortamente, o drittamente fatto, o contra al pubblico, o contra al privato; perciocchè uno che dia delle ferite, o che commetta adulterio, fa soperchieria solamente a un particolare; ma uno che truffi la paga, o che fugga di combattere, offende universalmente la repubblica. Fatta la divisione di tutte l'ingiurie, e detto che una parte tocca al pubblico, l'altra a uno, o più privati; ripigliando che cosa sia l'essere ingiuriato, passeremo al restante. L'esser ingiuriato adunque non è altro che ricevere un torto che studiosamente ci sia fatto; perchè già s'è determinato che l'ingiuriare è un far torto volontariamente. Ed essendo necessario che l'ingiuriato riceva danno, e lo riceva contra sua voglia; i danni vengono dichiarati tra l'altre cose che si son dette di sopra; perciocchè partitamente s'è parlato delle cose buone e delle ree. Delle cose volontarie ancora s'è ragionato, poichè s'è detto, che sono quelle che si fanno di nostra saputa. Onde è necessario che tutte l'offese si facciano o contra al pubblico, o contra al particolare, o da uno che non sappia e non abbia intenzion d'offendere, o da uno che offenda studiosamente, e che vegga quel che fa. E ancora da questi siamo offesi in due modi o per elezione, o per passione. Dell'impeto si

parlerà poi dove tratteremo degli affetti. Dell'elezioni e delle qualità di quelli che s'eleggono s' è detto di sopra. E perchè spesse volte avviene che l'accusato confessa il fatto, ma non accetta il nome che se gli dà, o la cosa che con quel nome si significa; come se rispondesse d'una cosa tolta: Io l'ho ben presa, ma non l'ho rubata; io ho prima battuto, ma non oltraggiato: ho praticato con questa donna, ma non adulterato. Ho predato, ma non per questo commesso sacrilegio; perchè non ho tocco alcuna cosa di sacro. Ho lavorato questo campo, ma non è del pubblico. Son venuto a parlamento coi nemici, ma non di tradimento. In questi simili casi bisogna sapere la diffinizion delle cose che si dicono, ed intendere quello che sia furto, quel che sia oltraggio, e quel che sia adulterio; perchè volendo dimostrare dall' un canto che sia, e dall'altro che non sia, o questo o quell'altro, possiamo fare che il giusto apparisca; perciocchè in tutte queste cose il punto che si disputa è, se l'accusato si deve dichiarar per ingiusto, e mal uomo, o per non ingiusto; conciossiachè la malizia e l'ingiuria consistano nella deliberazion dell' animo. E questi nomi furto, oltraggio, e simili, presuppongono insieme la deliberazione. Onde seb-

bene uno ha battuto un altro, non si può dire assolutamente che l' abbia ingiuriato, ma sì bene quando l'abbia fatto per qualche rispetto, come sarebbe per disonorarlo, o per suo piacere. E così non sempre chi toglie di nascosto è ladro, ma chi toglie con animo di far danno, e di tener per sè. E questa medèsima considerazione si deve avere in tutti gli altri simili.

Ora stando che le cose giuste e l'ingiuste siano di due sorti, altre cioè che sono scritte ed altre che non sono scritte; delle scritte s'è già detto che son quelle, delle quali parlano le leggi. Le non scritte sono di due altre spezie. L'una è circa quelle cose che mostrano negli uomini eccesso di virtù e di vizio; donde vengono i vituperj, le lodi, gli onori, i pregi e le rimunerazioni; come sarebbe l'esser riconoscitor de' benefattori, renditor de' benefizj ricevuti, favorevole agli amici, e simili cose. L'altra spezie è l'equità, o la discrezione che si possa chiamare, la quale è quella che supplisce ai mancamenti della legge scritta. E dove non è particolare e propria legge; perciocchè quel che l'equità detta, è sembiante di quel che detta la giustizia; e dettato dall'equità s'intende quel giusto, che non è compreso nella legge scritta. Questi mancamenti sogliono accader nelle

leggi, parte contra la volontà degli ordinatori d'esse, parte di volontà loro. Contra lor volontà; quando non antiveggono ogni cosa. Di volontà loro, quando non possono determinare sopra tutti gli accidenti che sogliono occorrere, ma son forzati a parlare in generale, non servando questa generalità, se non per il più delle volte. E così quando lasciano quelle cose che malagevolmente si possan determinare, per essere infinite, come circa al ferir col ferro. Se si volesse tassare non solamente la qualità delle ferite, ma la sorte dell'armi, e la quantità e la qualità del ferro; perchè non basteria la vita dell'uomo a voler specificare ogni minuzia. Essendo adunque la cosa di che la legge ha da parlare indeterminata; e pur bisognando che le leggi si facciano; è necessario che le lor pronunzie siano semplici, e largamente scritte. Onde quando occorresse particolarmente che qualcuno, avendo per avventura un dital di ferro, e alzando la mano percotesse un altro; secondo il rigor della legge scritta, verrebbe condannato e giudicato per ingiuriatore; ma riguardando alla verità, si deve giudicare che non abbia fatto ingiuria alcuna; e questo fa l'equità. Or se l'equità o la discrezione è quella che fa ciò che s'è detto, già si possono chiaramente co-

noscer le cose, che discretamente o indiscretamente si fanno; e come sono anco fatti gli uomini indiscreti; perciocchè discretamente ci portiamo in quelle cose, gli autori delle quali meritano rimessione e perdono. Ed officio di discreto uomo è di conoscer che gli errori non siano degni della medesima pena che l'ingiurie; nè le sciagure della medesima che gli errori. E sciagure si chiamano quegli accidenti che vengono fatti impensatamente e senza malizia; e gli errori si dicono quelli dove concorre il pensiero e non la malizia. Ma ingiurie son quelle che si fanno con pensamento e con malizia; perchè concorrendovi il desiderio, bisogna che vi si adoperi la malizia. Officio di discreto ancora è, di perdonare alla fragilità degli uomini, ed aver l'occhio non alla legge, ma al legislatore, non alle sue parole, ma alla sua intenzione, non a quel che l'uomo ha fatto, ma a quel che proponeva di fare. Considerando non una parte della cosa, ma il tutto; non qual sia ora la persona di chi si parla, ma qual sia stata sempre, o la più parte della sua vita. Deve anco un discreto ricordarsi più tosto del bene che del male che gli sia stato fatto. Deve soffrir pazientemente l'ingiurie; contender più tosto con le parole che co'fatti; rimettersi più vo-

lontieri all'arbitrio de' buoni, che alla sentenza de' giudici. Percioechè l'arbitrio riguarda all'equità, e il giudice alla legge. E per questo gli arbitrj si sono ritrovati, acciocchè prevaglia l'equità. Della quale equità sia detto in questo modo abbastanza.

CAPITOLO XIV.

Le maggiori ingiurie sono quelle che procedono da maggiore ingiustizia. E per questo talvolta le minime son tenute per grandissime. Come fu l'accusa di Callistrato contra Medanopo, che avesse frodato agli edificatori del tempio tre mezzi oboli de' danari dedicati alla fabbrica d'esso; dove che nella giustizia avviene il contrario. E questo perchè le picciole trapassano di valore; conciossiachè chi si conduce a diventar ladro per tre mezzi oboli, s'ha da pensare che ruberebbe qual si voglia cosa. Sì che talvolta si giudica la grandezza del peccato dalla qualità del male che si farebbe; e talvolta dalla qualità del danno che ne risulta. E così maggiori sono quelle ingiurie che fanno maggior danni. Sono ancora maggiori ingiurie quelle alle quali non si può dare egual castigo, ed a cui ogni sorte di supplizio è minore. E

quelle contra le quali non si trova rimedio, per esser cosa difficile ed impossibile a cancellarle. E quelle delle quali non ci possiamo vendicar per via di giustizia; perchè nè anco queste sono rimediabili, essendo che il castigo e la pena contra l'ingiuriatore sia la medicina dell'ingiuriato; e quando l'ingiuriato rivolgendo lo sdegno dell'ingiuria contra la persona sua propria, s'è grandemente offeso da sè medesimo. Onde di maggior supplizio è degno l'ingiuriatore, secondo il detto di Sofocle, il quale parlando in giudizio in favor d'Eutimone, che per non poter sofferir la bruttezza dell'ingiuria ricevuta s'era ammazzato con le sue mani: Non minor pena (diss' egli) merita costui di quella che s'ha presa da sè medesimo l'ingiuriato. Le circostanze ancora fanno le ingiurie maggiori, come quando un solo abbia avuto ardire d'ingiuriarci, o esso sia stato il primo, o pochi altri siano concorsi con lui, o quando più volte ci abbia fatto la medesima ingiuria. E quelle sono maggiori ingiurie, contro le quali si son cerchi e trovati divieti e castighi: come in Argo, che vi si puniscono quelli che sono stati cagione che si faccia una qualche legge di nuovo, e per conto de' quali s'è fabbricata la prigione. E quelle sono maggiori, che maggiormente tengono del

fero e del bestiale. E tanto più grandi sono quanto più pensatamente si son fatte. E quelle sono grandi, le quali a sentirle fanno più paura che compassione. Maggiori diventano ancora, quando rettoricamente sono ampliate ed accresciute; come dicendosi: in molte parti ha contaminata e prevaricata la giustizia. Violando il giuramento, mancando della fede, non servando la promessa, rompendo il vincolo del parentato; perchè così si mostra un eccèsso di molte offese. E maggiori son quelle che si commettono dove si soglion punire; come son quelle dei falsi testimoni; perciocchè dove non peccheranno, quando s'arrischiano di peccare in cospetto del giudice? E quelle sono più gravi della bruttezza, delle quali ci vergogniamo maggiormente. Gravissime sono quando si fa male a chi n'ha fatto bene; perchè si pecca in più modi, facendo l'ingiuria, e non riconoscendo il beneficio. Maggiore ingiustizia è dall'un canto quella di colui, che pecca contro la legge che non è scritta, perchè un uomo tanto è migliore, quanto è manco per forza; che per forza s'osserva la legge scritta, e quella che non è scritta, no. Dall'altro canto maggiore ingiustizia è di colui che pecca contra quella ch'è scritta; perchè chi non teme di far quelle cose, che son

vietate e punite, sarà ben sicuro a commettere di quelle che non hanno divieto, nè punizione. E delle maggiori ingiurie e delle minori abbiamo detto quel che ci occorre.

CAPITOLO XV.

Discorriamo ora sopra le prove che non artificiose sono state chiamate; perciocchè essendosi ragionato di sopra di cose giuste e ingiuste; conseguentemente dobbiamo trattare di queste che son proprie alle controversie giudiziali. E sono di numero cinque: leggi, testimoni, convenzioni, tormenti e giuramenti. Primamente diremo delle leggi nel modo che s'hanno a usare. Volendo confortare e disconfortare, e accusare e difendere. Essendo cosa chiara che quando la legge scritta fa contra la nostra causa, ci dobbiamo valer della comune e dell'equità; dicendo ch'ella sia di più sincera giustizia. E che quel che si dice, *giudicar secondo il senno migliore*, non è altro che non usare interamente la legge scritta. E che l'equità è sempre la medesima, e che mai non si muta; come nè anco la legge comune, perchè ci guida secondo la natura. E al contrario avvien della legge scritta, la qual si va spesse volte alterando. Onde è

quel detto di sopra allegato di Sofocle nell'Antigone, dove risponde in sua difensione d'aver contraffatto alle leggi di Creonte, ma non a quella che non è scritta: dicendo:

Questa legge non è ch'al mondo vegna
Od oggi, o jeri, ec.

E soggiunge:

Questo è quel giusto di che più mi cale,
E non temo il divieto d'un mortale.

Bisogna ancor dire che il giusto non è quello che par giusto, ma quello che si porta seco un certo vero ed utile. Onde che la legge scritta non sarà giusta, poichè non avendo queste due cose, non fa l'offizio della legge. E sarà bene a dire, che il giudice deve esser discreto a giudicare il vero giusto dal falso; come l'argentiero a discernere il buono argento dall'archimia. E ricordare che gli uomini migliori degli altri son quelli che usano la legge non iscritta, più tosto che la scritta, e di quella s'appagano. Possiamo anco considerare, se per avventura la legge scritta fa contra l'approvata. O se questa stessa si contraddicesse; come dire, che in un loco comandi che il patto sia rato, e in un altro, se legittimamente non è fatto, non sia

rato. Oltre di questo si deve avvertire, se la legge parlasse dubbio per modo, che la potessimo rivolgere a nostro proposito. E vedere a quali dei due sentimenti si potesse meglio adattare il giusto e l'utile, e di quello valersi. Torna anco bene a cercare, se le cose per le quali fu fondata la legge fossero mancate, e che la legge restasse. E per questa via facendosi chiaro, che così sia, si può gittar la legge per terra. Ma quando la legge scritta faccia in favor nostro, allora bisogna dire, che quel *giudicare secondo il senno migliore*, non è concesso ai giudici, per sentenziar secondo il capo loro contra la disposizion della legge, ma per fuggir lo spergiuro, se per avventura non intendessero quel che la legge determina, secondo la quale giurano di sentenziare. E dire, che nessuno sentenzierebbe per sè stesso quel giusto e quel bene, ch'è bene e giusto assolutamente per ognuno, ma quello che fa particolarmente a benefizio suo; e che non è differenza alcuna dal non far le leggi al non osservarle; e mostrare, che ancora nelle altre arti non è bene di saper più che si bisogni, come sarebbe a dir più che il medico; perciocchè quando bene il medico errasse, non è di tanto nocumento quanto assuefarsi a non obbedire a chi comanda.

Ed ultimamente far chiaro, che questo è quel che le celebrate leggi proibiscono, che l'uomo non debba cercar d'esser più savio della legge. E di questa parte basta quel che s'è detto. Veniamo a' testimonj.

Sono i testimonj di due sorti, antichi e moderni. E di questi, altri sono a parte del pericolo, ed altri ne son fuori. Gli antichi sono i poeti, e gli altri famosi autori, le cui sentenze sono chiare e divulgate per tutto. Onde gli Ateniesi nella contesa di Salamina contra i Megarensi addussero per testimonio Omero; e quelli di Tenedo poco tempo fa si valsero del detto di Periandro Corintio contro i Sigiensi. E Cleofonte contra Critia citò alcuni versi d'una elegia di Solone, per mostrar che il suo casato era anticamente stato scorretto. Che se ciò non fosse (disse egli) non avrebbe Solone scritto:

Saluta il biondo Critia; e da mia parte
Dilli, ascolta a tuo padre.

Questi sono i testimoni che s'usano nelle cose passate. Nelle future gl'interpreti degli Oracoli servono ancor per testimonj; come se ne servì Temistocle, il quale dicendo che si dovesse combattere, in male allegò quel che avea risposto l'Oracolo, che si facessero le mura di legno

Ed anco i proverbi, come s'è detto, vagliono per testimonianze, come a voler provare che non ci dobbiamo curar dell'amicizie de' vecchi, allegar quel proverbio: *Non far mai bene a' vecchi.* Ed a voler consigliare che col padre si debbano uccider anco i figliuoli, valersi di quell'altro detto: *Ch'è pazzia d'ammazzare il padre e lasciar vivi i figliuoli.* I moderni s'intendono quelli che son uomini famosi ed hanno giudicato alcuna cosa; perciocchè i loro giudizj sono utili a quelli che litigano sopra il medesimo. Onde che Eupolo dicendo in giudizio contra a Carete, si valse di quel detto di Platone contra Archibio, che nella città era venuto in consuetudine di far professione di tristi. E quelli sono moderni, che partecipano del pericolo quando siano tenuti per falsi. Questi tali hanno a depor nelle lor testimonianze solamente se la cosa è stata, o no. E se è, o non è. E non travagliarsi circa la qualità del fatto; come a voler discorrere se giusto o non giusto, o utile o non utile sia quel che depongono. Ma quelli che son remoti dalla lite presente sono degnissimi di fede ancora circa essa qualità del fatto. E di fede degnissimi sono gli antichi, perchè non sono sospetti di corruzione. E quanto ai luoghi da persuadere colle testimonianze, colui che

non ha testimonio può ricorrere a dire, che si deve giudicar dai verisimili, e che questo è veramente il giudizio del senno migliore, e che i verisimili non ponno esser corrotti per danari, nè convinti di falsità. Colui che gli ha, contra colui che non gli ha, deve dire: che i verisimili non sono sottoposti ad esser riprovati e castigati del falso come i testimoni, e che non bastano a trovar la verità, perchè se le ragioni bastassero a considerar come il fatto sta, non avremmo punto bisogno di testimonianze. Sono delle testimonianze che si fanno, altre della persona nostra, altre dell' avversario; ed altre appartenenti al fatto, altre ai costumi. Onde si può chiaramente vedere, che non ci può mancar mai qualche testimonianza, che giovi se non alla nostra causa, o vero a noi medesimi, o contra le ragioni della parte; almeno in quanto ai costumi del mostrare, o che noi siamo persone ragionevoli e dabbene, o che l' avversario è l'uomo di mala vita; e per l'altre cose circa ai testimonj, se sono amici, o nemici, o neutrali, o di buona fama, o di cattiva, o di mezzana, o d'altre simili differenze, bisogna ricorrere a que' medesimi lochi donde si cavano gli entimemi. Quanto alle convenzioni, o patti, che si dicano, tanto fa di mestier che se ne parli quanto oc-

corre d'aumentarle, o distruggerle, o mostrarle degne, o non degne di fede. Degne di fede e rate, cioè se fanno per noi, ed al contrario se fanno per l'avversario. E a voler dire, o contra, o in favor de' patti, ci servono senza alcuna differenza i medesimi lochi che vengono contra, o in favor de' testimonj, perciocchè secondo che son degne di fede le persone, che nelle convenzioni si sono sottoscritte, o quelle nelle cui mani si trovano, così sono ancora autentiche ed approvate le convenzioni. Ma quando i patti non si negano, e che fanno per noi, allora bisogna ampliarli; perciocchè si può dire che il patto è una legge propria e particolare, e che il patto non ratifica la legge, ma sì ben la legge il patto, quando è fatto legittimamente. Anzi che la legge stessa in universale non è altro che un certo patto. Onde che chi disautorizza ed annulla il patto, annulla anco le leggi. Oltre di questo si deve dire, che per via di convenzione si viene a molti contratti di volontà e di consentimento dell'una parte e dell'altra, per modo che se non si osservano, si toglie l'uso e il commerzio che hanno gli uomini fra loro. L'altre cose che fanno a proposito di questo loco ci sono per lor medesime in pronto. Ma quando i patti ci sono contrarj, e che fanno in favor

dell'avversario, ci possiamo servir contra loro di tutte quell'armi, le quali abbiamo detto di sopra, che s'adoperano a difendersi dalla legge contraria. Che se pensiamo di non dover obbedire alle leggi torte e imprudentemente fatte, strana cosa sarebbe a credere, che necessariamente dovessimo star saldi alle convenzioni. Dipoi torna bene a dire che i giudici sono fatti perchè siano dispensatori della giustizia. E per questo non hanno a considerar solamente quel che sia pattuito, ma quel che sia più giusto. E che il vero giusto non può ricevere nè alterazione, nè inganno, nè forza; perciocchè è nato da sè e le convenzioni son fatte da altri, e da persone che possono esser ingannate e sforzate. Oltre di questo si deve considerar se vi fosse qualche cosa che ripugnasse a qualcuna delle leggi scritte, o delle comuni. E così anco alle cose giuste ed oneste; o se facesse contro gli altri contratti o di prima o di poi. Perciocchè diremo, o che l'ultime convenzioni debbano esser rate, e che le prime non sono valide; o che son buone le prime, e l'ultime inique, e fatte in fraude, secondo quale di queste due cose ci metta meglio. Sarà di giovamento ancora a vedere se l'osservanza di tal convenzione facesse in pregiudizio del giudice, ed altre cose

simili, le quali possono facilmente considerarsi ancor esse.

I tormenti sono come una specie di testimoni. E par che si debba lor credere, perchè hanno in loro una certa necessità di far confessare il vero. Sopra questa parte è facil cosa a vedere, e dir quel che v'occorre. E quando i tormenti vengono in nostro favore li dobbiamo ampliare, dicendo che delle testimonianze queste sole son vere. Ma quando facciano contro di noi e in favor dell'avversario, s'impugneranno se ben si dicesse il vero, allegando universalmente contra tutto il genere de' tormenti, che sforzano a dir così la bugia come la verità, e che i tormentati, o stanno forti e non dicono il vero, o per impazienza dicono facilmente il falso, per uscir tanto più presto di quel martorio. Ma bisogna in questo addurre esempi passati che siano noti ai giudici.

Ne' giuramenti si procede in quattro modi. Perciocchè o si mette e si piglia a giuramento, o non si mette e non si piglia; o si fa l'uno di due, e questo in due modi; o che si mette e non si piglia, o che si piglia e non si mette. Oltre di questo in un modo si procede quando s'è giurato; e in un altro quando non si è giurato; e diversamente quando s'è giurato da noi, che quando s'è giurato dall'avversario.

Ora colui che non vuol mettere a giuramento, cioè che non vuol che l'avversario giuri, si deve scusár con questo che facilmente per vincere giurerebbe il falso; e perchè l'ho io da far, dicendo: quando avrà giurato non mi pagherà, e io spero che sarà condannato senza che giuri. Ed è meglio ch'io corra questo risico sopra la coscienza de' giudici, che dell'avversario, perchè ne' giudici ho fede, e in lui no.

Colui che non vuol torre a giurare deve dire: che non vuol che gli sia dato giuramento in cambio de' suoi danari; e che se fosse mal uomo, avrebbe giurato; essendo meglio d'esser tristo per qualche cosa che per niente; perchè giurando avrebbe guadagnato, non giurando, si perde il guadagno. E così s'ha da credere che non giurando si faccia più tosto per virtù che per conoscenza dello spergiuro. E a questo proposito fa quel detto di Xenofane che gli uomini pii non sono provocati del pari a giuramento dagli empj, per esser non altramente che se un robusto chiamasse un debole a darsi delle pugna, o delle ferite. Ma volendo accettar di giurare dobbiamo dire che il facciamo per aver maggior fede a noi medesimi che all'avversario. E rivolgendo le parole di Xenofane diremo, che così va del pari, che l'empio si

rimetta al giuramento, e che il pio accetti di giurare. E che grave cosa sarebbe a non voler giurar noi in una nostra causa, sopra la quale ci par ben fatto che giurino i giudici. Colui che si rimette a giuramento deve dire che, religiosa cosa è di rivolgersi a Dio. Che non accade che l'avversario cerchi d'altri giudici, rimettendosi la sentenza in lui medesimo. E che disdicevol cosa è, che l'avversario non voglia giurare esso stesso, dove si ha per bene di far giurare i giudici che non ci hanno interesse. Poichè abbiamo esposto quel che s'avrebbe a dire in ciascuno di questi casi separatamente, ne viene dichiarato ancora in che modo s'ha da parlare quando si congiungono. Come dire quando si vuol pigliare, e non mettere a giuramento; ovvero mettere e non pigliare, o pigliare e mettere, o non mettere e non pigliare. Perciocchè essendo necessario che questi congiunti si facciano di semplici sopraddetti; è necessario ancora che le ragioni che s'hanno a dire in questi composti, si cavino dalle ragioni de' medesimi semplici. Quando il giuramento sia stato fatto da noi, e che ci sia contrario, dobbiamo mostrare che non abbiamo però spergiurato, perchè l'ingiuria è cosa volontaria, e lo spergiuro, essendo ingiuria, è

volontario ancor esso. Ma noi abbiamo giurato o sforzati, o ingannati, che vogliamo dire, che viene ad essere non volontariamente; dunque non abbiamo spergiurato. Onde che bisogna venir anco a dire che lo spergiuro è quello che si fa nell'animo e non nella bocca. Ma quando il giuramento sia stato fatto dall'avversario, ed essendogli contrario si voglia disdire; si dirà, che ogni cosa confonde, e distrugge chi non istà saldo al giuramento suo medesimo. E che non per altro s'è trovato che i giudici giurino l'osservanza delle leggi, che perchè sia rato quel che dicono. Or se ci par bene (diremo noi) che voi che siete giudici, abbiate a stare a quel sentenziare per aver giurato; non ci staremo noi che siamo giudicati da voi? Ed altre cose simili, che si posson dire per via d'amplificazione. E questo basta quanto alle prove che non sono artificiose.

LIBRO SECONDO.

CAPITOLO PRIMO.

Abbiamo sino a qui detto di che cose ci convien consigliare e disconsigliare, biasimare e lodare, ed accusare e difendere. E quali sono le opinioni e le proposizioni delle quali ci dobbiamo servire in ciascuno di questi generi per esser creduti. Perciocchè di queste si fanno, e da queste si cavano gli entimemi, per così dire, partitamente sopra ciascuna sorte di parlamento. Ora perchè il fin della rettorica sta nel giudizio di quelli che ascoltano, conciossiacosachè si giudichi ancora ne' consigli, e che le liti non siano altro che giudizio; è necessario non solamente aver l'occhio all'orazione, ch'ella sia dimostrativa e degna di fede; ma che il dicitore e il determinatore siano preparati e condizionati in un certo modo. Perciocchè molto importa per acquistarsi fede, sopra tutto nelle deliberazioni, di poi nelle liti, che d'una qualche condizione sia tenuto colui che dice, e

che per bene o male affezionato sia preso verso quelli che ascoltano. E di più che gli ascoltanti medesimi s' abbattino ad esser in una qualche disposizione. La condizione del dicitore è di maggiore utilità ne' consigli. E la disposizion dell'auditore è di più profitto nelle liti; perciocchè non con un occhio medesimo vede l'amico che il nemico, nè l'adirato che il mansueto. Ma le medesime cose si rappresentano loro o in tutto diverse, o non tanto grandi. Conciossiachè l'amore faccia parere che colui che s'ha da giudicare, di nulla, o di poco abbia prevaricato alla giustizia, e che l'odio ne faccia parere il contrario. Così che desidera e spera, e se la cosa che aspetta le sarà grata, s'imaginerà ch' ella debba essere ed esser buona. E per l' opposito crederà colui che non se ne cura e l'ha per male. Tre sono le cagioni per le quali i dicitori vengono in credito degli ascoltanti; perchè tre altre sono le cose oltre alla dimostrazione, alle quali gli uomini prestano fede, cioè: la prudenza, la bontà e la benevolenza. Onde coloro che dicono e che consigliano, o per mancamento di qualcuno di questi capi, o di tutti, si gabbano; perciocchè o veramente per ignoranza non sentono rettamente, o se rettamente sentono, per malignità

non dicono il parer loro; o se pur sono savi e buoni, non saranno riputati per amici. E per questo può essere che quelli che consigliano non dicano il meglio ancora che il conoscano. E oltre a queste tre cose non ve n'è veruna altra. Colui dunque nel quale par che s'accozzino tutte tre queste, è necessario che sia creduto dagli auditori. E per saper donde s'abbia a cavare di parer savio e buono, bisogna ricorrere alle divisioni già fatte delle virtù, con le quali possiamo far parere noi, e mostrar altri per tali. Ma della benevolenza e dell'amicizia tratteremo ora insieme con gli altri affetti. Ed affetti sono quelli che venendo accompagnati dal dolore e dal piacere, fanno un' alterazione in noi per la quale variamo di giudizio, come l'ira, la misericordia, la paura e gli altri simili, ed i contrarj a questi. Ora bisogna che di ciascuno affetto facciamo tre parti; poniam caso dell'ira, qual sia la disposizion di quelli che facilmente s'adirano, con chi si sogliono adirare, e per qual sorte di cose. Perciocchè una o due di queste parti che noi avessimo e non tutte, ci sarebbe impossibile di provocar l'ira degli ascoltanti. E similmente dico degli altri affetti. Onde siccome di sopra ci siamo distesi a descrivere le proposizioni, così

ora tratteremo degli affetti distintamente nel modo che s'è detto.

CAPITOLO II.

Sarà dunque l'ira un appetito con dispiacere di far vendetta, che paja vendetta contra chi pensiamo che ci abbia dispregiati nelle cose che tocchino a noi, o a qualcuno de' nostri indegnamente. E poichè l'ira è tale, di necessità colui che s'adira si cruccia sempre con qualche particolare, come dir con Cleone, e non con la specie umana. E la cagion dell'ira sarà perchè abbia in qualche cosa dispiaciuto a lui, o a qualcuno de' suoi, o veramente perchè abbia voluto dispiacere. Ed anco è necessario che ogni ira sia accompagnata con un certo piacere. Il quale è quello che gli viene dalla speranza della vendetta. Conciossiachè dolce cosa ne paja di conseguir quel che noi desideriamo. Ma nessuno è che desideri cosa che si dimostri impossibile a lui: dunque il desiderio dell'adirato non è di cosa ch'egli non s'affidi di conseguire. E però consideratamente fu detto dell'ira:

Che più d'un puro mel dolce s'accende
Ne' petti valorosi.

Perciocchè ne seguita un certo diletto, così

per la speranza che s'è detta, come perchè si trova con l'animo quasi in atto di vendicarsi. Onde che quella così fatta immaginazione partorisce allora quel piacere che si suol sentire alcuna volta sognando. E conciossiachè il dispregio sia un mettere in opera l'opinione che si tiene d'una cosa che da nulla ci paia (perciocchè le cattive e le buone cose, e quelli che son mezzi del bene e del male ci paiono degne di farne conto: ma quelle che sono non nulla, o di pochissimo momento, non ci sono d'alcuna considerazione), tre saranno le sorti del dispregio. Il non curare: il far dispetto: e l'oltraggiare; perciocchè quelli che non curano, dispregiano; avvenga che quelle cose non si curano, che di nulla stima degne si reputano. E quelle che per degne di nulla stima si tengono, si dispregiano. E quelli che fanno dispetto, mostrano di non curare; per questo che il dispettare è uno impedimento che noi facciamo delle voglie altrui, non per aver noi, ma perchè altri non abbia. Poichè dunque dispregiamo un altro senza nostro profitto, è chiaro che crediamo che il dispregiato non ci possa nuocere (che se ciò non fosse, n'avremmo paura, e non lo dispregeremmo), nè anco pensiamo che ci possa far giovamento da tenerne

conto; perchè c'ingegneremmo d'averlo per amico; e quelli che fanno oltraggio dispregiano; perchè oltraggiare non è altro che nuocere, e far dispiacere in cose che tornino a vergogna di chi riceve l'oltraggio. E questo non per acquisto d'alcuna cosa di più di colui che il fa, nè per risentimento di dispiacere che sia stato fatto a lui, ma solamente per piacer di sè stesso; perchè quelli che rendono l'offesa ricevuta non oltraggiano, ma si vendicano. E la cagion del piacer che glie ne risulta è, che nel far quella superchieria, si presume d'esser da più degli altri. E da qui nasce che i giovani e i ricchi sogliono esser oltraggiosi; perchè in questo poter oltraggiare pensano d'esser maggiori degli altri. Dall'oltraggio procede il disonore. E chi disonora dispregia, perchè colui che reputa una cosa da nulla, non ne tien conto alcuno, nè come di bene nè come di male. E per questo Achille adirandosi, dice:

A mio scorno il mio pregio
Mi tolse, ed ei se 'l tiene, ed ei se 'l gode;

ed altrove:

Come stranier, come d'onore indegno
Disonorommi;

volendo mostrar che per queste cose si fosse adirato; perciocchè gli uomini si persuadono di dover essere molto apprezzati da quelli che sono inferiori a loro di sangue, di potenza, di virtù. Ed universalmente chiunque si sia che in quella medesima cosa si creda d'avanzare un altro di molto, in quella si presuppone di dover esser assai stimato da lui; come il ricco dal povero nelle ricchezze, un bel dicitore nell'eloquenza da chi non sa parlare, un signore da un vassallo, ed un che si reputi degno di governare da un degno d'esser governato. E per questo fu detto:

Sì grave è l'ira
De gli alteri da Dio nutriti Regi;

ed in un altro loco:

Ma dentro al petto serba
Ira ch'a nuocer luogo e tempo aspetta.

Perciocchè tenendosi eccellenti sopra gli altri, non possono tollerare di non esser riconosciuti per tali. Pensiamo ancora d'essere stimati da coloro da chi convenientemente aspettiamo benefizio. E questi sono quelli ai quali abbiamo fatto, o facciamo ben noi; o che sono, o sono stati beneficati da qualcuno de' nostri, o per

nostro conto; o beneficati che siano, o che s'avesse animo di beneficarli; e già, per quello che s'è detto, si può chiaramente ritrarre in che disposizione, con quali persone, e per quali cose gli uomini s'adirano. Perciocchè quanto alla disposizione, allora agevolmente si crucciano, quando si dolgono; perchè colui che si duole qualche cosa desidera. Onde se alcuno s'oppone dirittamente a quel suo desiderio (come a un che abbia sete nel bere), e se ancora non così dirittamente; par che ne segua il medesimo similmente. Avvenga che il paziente in quel termine si crucci con ognuno, o che gli si opponga, o che non lo sovvenga, o che qualch'altro impedimento gli faccia, mentre si trova in quell'essere. E per questo gl'infermi, i poveri, gl'innamorati, gli assetati, ed in somma tutti quelli che desiderano, e quelli che non possono conseguire i loro desideri, sono universalmente stizzosi e di poca levatura. E massimamente verso quelli che poco si curano di ciò che patiscono in quel tempo; come gli ammalati si risentono con chi nella lor malattia; i poveri con chi nella lor povertà; i guerrieri con chi nel maneggio della guerra; gl'innamorati con chi nell'occorrenze d'amore, o fanno lor contra, o non gli ajutano, o in altra guisa gli attraversano; e similmente con gli altri simili; perchè la passion presente

tien ciascuno come avviato a crucciarsi di ciascuna cosa che gli dispiaccia. Oltre di ciò s'adirano, quando avvien loro il contrario di quel che aspettavano; perciocchè una cosa che venga molto fuor di pensiero, n'affligge maggiormente: come anco più ne diletta, se molto inaspettatamente ne incontra, pur che sia come noi vogliamo. Donde si possono chiaramente considerare le stagioni, i tempi, le disposizioni, l'età, quali siano maggiormente inchinate all'ira, e quando, e dove. E che quanto più ci troviamo nelle cose dette, tanto maggiormente inclinazione abbiamo a crucciarne. Questi dunque così fatti sono quelli che facilmente montano in collera. Ora diciamo con chi s'adirano, che son quelli che si ridono di loro, che gli scherniscono, che li motteggiano; perciocchè gli oltraggiano; e con quelli che gli offendono con altre simili cose, le quali siano segni d'oltraggio, che necessariamente saranno quelle che non si fanno per vendetta nè per comodo alcuno che se ne cavi. Onde si può pensare che per oltraggio solamente son fatte. Ci adiriamo ancora con quelli che ne biasimano, e non ci prezzano in quel che principalmente è nostra professione; come se tenendo riputazion di filosofi non fossimo stimati nella filosofia; e compiacendone d'esser

belli fossimo scherniti nella bellezza; e così medesimamente nell'altre cose. E tanto più se stessimo in dubbio, che quelle cose fossero in noi, o che ne fossimo privi affatto, o che scarsamente l'avessimo, o che avendole non apparissero; avvenga che quando ci conosciamo gagliardi in quel che ci sentiamo tocchi, non ce ne curiamo; e con gli amici si crucciamo più che con quelli che non ci sono amici; perchè pensiamo che sia più convenevol cosa ricever ben da loro, che non riceverne; e con quelli che sollevano onorarci e curarsi di noi per innanzi, quando di poi se ne ritraggano; perchè ci crediamo per questo che ci dispregiano; che se ciò non fosse, continuerebbono di fare il medesimo; e con quelli che non ci rendono il cambio del bene che abbiamo lor fatto, o che non lo rendono pari; e con quelli che fanno contra di noi quando ci siano inferiori; perchè tutti questi simili par che ci disprezzino: quelli come inferiori beneficati da superiori, e questi come superiori dispregiati da inferiori; e con quelli maggiormente ci crucciamo i quali ci dispregiano, essendo essi di nissun pregio; perchè s'è già proposto che l'ira venga dal dispregio che c'è fatto da quelli a chi non si conviene; e convenevol cosa non è che gl'in-

feriori dispregino i superiori. E con gli amici, se non dicono ben di noi o non ce ne fanno. E tanto più se fanno il contrario, e se non conoscono il nostro bisogno; come Plisippo indotto da Antifonte a crucciarsi con Meleagro; perciocchè non avvedersi del bisogno dell'amico è segno di dispregio, essendo che le cose che ci sono a cuore non ci siano nascoste. E con quelli che si mostrano festosi de' nostri infortunj, ed universalmente di buon animo; perciocchè o nemici o dispregiatori dimostrano d'essere. E con quelli che non si curano di darci dispiacere. E per questo ci adiriamo con chi ci porta cattive novelle, e con quelli che sentono, e veggono volentieri i danni e le vergogne nostre; perchè o dispregiatori, o nemici par che ci siano; conciossiachè gli amici si condolgano de' mali degli amici, ed ognuno si dolga del suo proprio. E con quelli più gravemente ci crucciamo che ci dispregiano appo cinque sorti di persone, che sono quelli co' quali si desidera d'avere onore, quelli che noi ammiriamo, quelli da chi vogliamo esser ammirati, quelli di chi ci vergogniamo, e quelli che si vergognano di noi, e con quelli che ci dispregiano in cose che ci sia vergogna a non ajutarle; come son padri, figliuoli, mo-

glie e sudditi. E con quelli che non sono grati de' benefizj; perchè il disprègio è un non far secondo il dovere; e con quelli che ironicamente ci pungono, quando facciamo o diciamo alcuna cosa da vero; perchè l'ironia è una spezie di dispregio. E con quelli che fanno bene agli altri, se non ne fanno ancora a noi; perchè questa è pur una sorte di dispregio, non degnar uno di quel che giudica che tutti siano degni. Il dimenticarsi ancora fa stizza, come scordarsi de' nomi, sebbene è picciola cosa; conciossiachè la dimenticanza paja ancor segno di dispregio; perchè procede da negligenza e la negligenza è dispregio. Abbiamo già detto con chi gli uomini s'adirano; come son fatti quando sono in disposizion d'adirarsi; ed insieme si son fatte note le cose per le quali montano in ira. Ora è chiaro che al dicitore fa mestiero di dispor col suo parlare gli ascoltanti nel modo che son quelli che sono disposti a crucciarsi, e di fare gli avversarj colpevoli di quelle cose che provocano ad ira; e mostrar loro per tali, quali sono quelli con i quali ci adiriamo.

CAPITOLO III.

Ma poichè l'adirarsi è l'opposto dell'esser mansueto, e l'ira il contrario della mansuetudine; bisogna dichiarare come son fatti quelli che son disposti ad esser mansueti; con chi ci portiamo mansuetamente; e le cose per le quali veniamo a mansuetudine. Diciamo adunque che il tornare a mansuetudine sia il temperamento e l'acquetamento dell'ira. E se gli uomini s'adirano con quelli che li dispregiano, e se il dispregio è cosa volontaria; è manifesto che con quelli che non ci fanno dispregio alcuno, o non ce lo fanno volontariamente; o con quelli che ci pajon tali, saremo mansueti; e così con quelli che vogliono il contrario di quel che hanno fatto, e con quelli che contra loro stessi fanno il medesimo; perciocchè nissuno par che sia dispregiator di sè stesso. E con quelli che confessano e si pentono d'averlo fatto; perchè quel dolor che n'hanno ci mitiga l'ira, come se già n'avessero patita la pena. La qual cosa si vede nel castigo de' servi. Conciossiachè negando e contraddicendo li castighiamo più severamente. E confessando d'esser giustamente puniti restiamo d'adirarci. E la ragione di questo

è, che il negar quel ch'è manifesto è sfacciataggine, e gli sfacciati dispregiano e stimano poco; perciocchè di quelli non ci vergogniamo de' quali poco ci curiamo; e con quelli che ci si umiliano e non contraddicono, perchè mostrano di confessare che sono inferiori, e gl'inferiori temono, e niun che tema dispregia. E che l'umiltà plachi l'ira, lo dimostrano ancora i cani, i quali non mordon quelli che si gittano per terra. E con quelli che studiosamente attendono a quel che noi diciamo, o facciamo con istudiò; perciocchè ci pare che siano studiosi delle cose nostre, e che non si curino poco di noi. E con quelli che ci hanno fatti maggior piaceri che dispiaceri; e con quelli che pregano e che si scusano, perciocchè s'umiliano ; e con quelli che non sono oltraggiosi, nè beffatori, nè dispregiatori, o di una persona, o de' buoni, o de' simili a noi. Ed universalmente bisogna considerare le cose che recano a mansuetudine da' contrarj loro; e con quelli siamo piacevoli, de' quali abbiamo paura; e con quelli di chi ci vergogniamo; perchè in quel mentre che siamo così disposti, non ci adiriamo, per esser impossibile che in un medesimo tempo ci possiamo adirare e temere; e con quelli che l'hanno fatto per collera, o non ci adiriamo o

ci adiriamo meno; perchè mostrano che non l'abbiano fatto per dispregio. E la ragione è, che nissuno adirato dispregia, essendo che il dispregio sia senza passione, e l'ira con passione. Nè manco ci adiriamo con quelli che si vergognano di noi. Quelli che sono in disposizione contraria all'adirarsi, è manifesto che son disposti a mansuetudine; cioè che si ritrovano in giuochi, in risi, in feste, in successi prosperi, in compimenti de' lor desiderj, e nella pienezza di tutti i lor bisogni. In somma in una vita piacevole, senza affanno loro, senza ingiuria d'altri e con onesta speranza. E quelli sono placabili che lungo tempo sono stati adirati, e de' quali l'ira non è fresca; perciocchè il tempo la mitiga. E se siamo adirati con due, cessa l'ira che abbiamo con quello che ci ha maggiormente offesi, quando ci siamo prima vendicati con quell'altro. E però Filocrate, quando il popolo era adirato seco, essendo domandato perchè non faceva la sua difesa; rispose saviamente che non era ancor tempo. Ed essendogli replicato: questo tempo quando sarà egli? soggiunse, quando vedrò prima accusato un altro; e la ragione è questa, che sfogata che abbiamo l'ira con uno, diventiamo più mansueti con un altro; come avvenne nel caso d'Ergofilo,

col quale gli Ateniesi erano più fortemente crucciati che con Callistene, e nondimeno l'assolverono per avere il giorno avanti condannato Callistene a morte. Ci plachiamo ancora quando colui con chi siamo adirati, sia già stato convinto in giudizio. E quando ha patito più male che non gli avremmo fatto noi; perciocchè ne par quasi d'esser vendicati. Soffriamo ancora mansuetamente quando pensiamo d'aver mal fatto, e per questo non patire a torto; perchè l'ira non si risente in vendetta dell'offese ragionevoli, non ci concorrendo l'opinion più d'essere offesi indegnamente. Il che dianzi determinammo che fosse l'ira. E per questo bisognerebbe prima usare il castigo delle parole; perchè fino i servi così castigati sopportano più pazientemente. Cessa ancor l'ira che abbiamo quando pensiamo che la persona contra la quale ci vogliamo vendicare, non sia per sentire, nè per sapere che il mal che li facciamo sia per ricompensa dell'ingiuria ricevuta; perciocchè l'ira consiste ne' particolari, come si fa chiaro per la sua diffinizione. E però fu consideratamente poetato:

Dì, mi fe' cieco
Ulisse, che fece Ilio anco dolente.

Volendo fare che non si tenesse ancora ven-

dicato se Polifemo non sapeva da chi, e per qual cagione era stato accecato. E per questo anco non ci adiriamo con altri, che in altro modo non sentono; nè con coloro che sono già morti, come quelli che hanno di già sofferto l'estremo di tutti i mali, e non possono più nè dolersi, nè sentire; la qual cosa è quella che gli adirati desiderano. Onde ben dice il Poeta nel caso d'Ettore, volendo ritrarre Achille dall'adirarsi contra il suo corpo morto:

Foll'ira che procura
Oltraggio a tal, ch'è terra e più non sente.

È dunque manifesto che a quelli che vogliono placare altrui, fa mestiero di servirsi di questi lochi, cercando di recar gli auditori alla disposizion de' mansueti; e mostrar che quelli co' quali sono adirati sieno degni d'esser temuti o riveriti, o che abbiano fatto loro qualche benefizio, o che loro intenzione non fosse d'offenderli, o che si dolgono d'averli offesi.

CAPITOLO IV.

Ora per dichiarare quali sieno quelli che sono amati e quelli che sono odiati; e per qual cagione siano odiosi e amabili; veniamo alla diffi-

nizione dell'amare e dell'amicizia. L'amare adunque sarà un volere, ed anco un procurare per quanto noi possiamo a qualcuno quel che a noi pare gli sia bene, per cagion di quel tale e non di noi medesimi. E l'amico sarà colui che ama ed è scambievolmente amato. Amici poi si pensano d'esser quelli, che per tali si reputano fra loro. Stando queste cose, necessariamente segue, che l'amico sia quello che si congratula del bene, e si conduole del male dell'altro, non per altro rispetto, che dell'amico stesso; perciocchè tutti ci rallegriamo quando ne succede quel che noi vogliamo. E succedendone il contrario, ce n'attristiamo per modo, che il rallegrarci e l'attristarci son segni del nostro volere. Amici si sono ancora quelli, i quali hanno già le medesime cose per bene, e le medesime cose per male; e quelli che hanno i medesimi per amici; e quelli che hanno anco i medesimi per nemici; perciocchè è necessario che siano d'un medesimo volere. Che se uno vuol per un altro quel che vuole per sè proprio, mostra esser amico di quel tale. Amiamo ancora quelli che hanno fatto bene o a noi, o a quelli di chi noi ci curiamo; o che il benefizio sia stato grande, o che prontamente l'abbiano fatto; o a certi tempi, e per nostro conto, o di quelli

che noi pensiamo che ci vogliano bene. E quelli che sono amici degli amici nostri, e quelli che amano coloro che noi amiamo, e quelli che sono amati dagli amati da noi, e quelli che sono inimici di coloro, con chi noi teniamo inimicizia, e quelli che hanno in odio coloro che noi odiamo, e quelli che sono odiati dagli odiati da noi; perciocchè pare che quello ch'è bene a tutti questi, sia bene ancora a noi; per modo che noi vogliamo ancora quel ch'è bene a loro. Il che fu dianzi la diffinizion dell'amico. Amiamo ancora coloro che fanno altrui benefizio e nella roba e nella salute. E per questo s'onorano gli uomini forti ed i liberali. Amiamo quelli che son giusti; ed i giusti s'intendono quelli che non vivono dell'altrui, quali sono coloro che si sostentano delle lor fatiche. Tra questi sono gli agricoltori, e tra gli artefici quelli massimamente che operano di lor mano. Amiamo gli uomini temperati, perchè non sono ingiusti; quelli che non sono inquieti per la medesima ragione; quelli che desideriamo d'aver per amici, quando si vede ch'ancor essi vogliono l'amicizia nostra, come sono i virtuosi, e quelli che sono approvati o da tutti, o da' migliori, o da quelli che noi ammiriamo, o da quali siamo ammirati noi. Amiamo oltra di questi gli uomini piacevoli nel

conversare e nel trattenere, come sono certi di buona natura, non appuntatori, non soperchievoli, non pertinaci; perciocchè tutti di questa sorte sono contenziosi; e quelli che contendono mostrano d'esser di contrario volere; e come sono certi altri, che ne' ragionamenti sanno ferire e parar con destrezza; perciocchè amendue queste sorti d'uomini tendono a un medesimo segno col compagno, potendo esser motteggiati, e motteggiar altrui con grazia; e quelli che ci lodano le cose che abbiamo di buono; e massimamente quelle che dubitiamo di non avere. Quelli che son puliti nell'aspetto, nel vestire, e in tutto il viver loro. Che non sono rimproveratori nè degli errori, nè dei benefizj; perciocchè questi e quelli sono appuntatori. Che non si ricordano del male. Che non tengono conto dell'ingiurie; ma che facilmente si riconciliano; perciocchè noi giudichiamo che quali sono verso gli altri, tali debbono esser verso noi. Quelli che non hanno mala lingua. Che sanno non i difetti, ma le cose buone, o nostre, o d'altrui. La qual cosa è costume degli uomini da bene. Ancora quelli che non s'oppongono agli adirati, che non danno noja agli occupati; perchè questi tali sono contenziosi. E quelli che in un certo modo sono inclinati verso

noi, come quelli che ci ammirano; che ci reputano per virtuosi; che si rallegrano della nostra conversazione; e quelli che sommamente si dilettano delle cose, in che noi vogliamo sopra tutto parere o mirabili, o studiosi, o piacevoli; e quelli che sono simili, e d'una stessa professione, e non ci guastano il fatto nostro, sebben vivano del medesimo esercizio che noi; perchè in questo caso,

La 'nvidia è fra gli artefici.

E quelli che desiderano una cosa medesima quando insiememente ne possino partecipare, altramente avverrebbe come di sopra. E quelli con chi siamo tanto familiari, che in cospetto loro non ci vergogniamo di far certe cose, che par che si disdicano secondo l'opinion del volgo, quando però non lo facciamo per tener poco conto di loro; e quelli in presenza de' quali abbiamo vergogna di quel che veramente ci dobbiamo vergognare; e quelli appo de' quali desideriamo d'essere in qualche onore; e quelli amiamo o vogliamo per amici, dai quali cerchiamo d'essere imitati e non invidiati; e quelli con chi insieme operiamo qualche bene, quando non sia per seguirne più di male; e quelli che ad una medesima guisa amano gli assenti che

i presenti; e per questo ognuno vuol bene a coloro che son tali verso de' morti; ed in somma quelli che grandemente sono amici degli amici, e non gli abbandonano; perciocchè degli uomini dabbene s'amano sopra tutti quelli che sono buoni amici, e quelli che non ci fingono, quali sono coloro che ci dicono i mancamenti lor proprj; perciocchè s'è detto, che con gli amici non ci vergogniamo di far cose che pajano disdicevoli in quanto all'opinione. Che se colui che si vergogna non ama; colui che non si vergogna avrà similitudine d'amico. Amiamo ancora quelli che non ci sono terribili, e che ci son confidenti; perchè nessuno ama quella persona che teme. I rami dell'amicizia sono la compagnia, la famigliarità, la parentezza, e gli altri simili. Le sue radici sono il far delle grazie, e farle senza esser ricercate da chi le riceve, e senza esser divulgate da chi le fa; perchè così mostrano d'esser fatte per amor dell'amico, e non per altro rispetto. Ora è manifesto che dai contrarj dell'amare e dell'amicizia, ne convien venir in considerazion dell'inimicizia e dell'odiare. Le cose che fanno l'odio sono l'ira, il dispetto e la calunnia. Onde che diversa è l'ira dall'odio. L'ira vien da quel che tocca a noi medesimi, e l'odio può venire da quel che

non tocca a noi; perciocchè odiamo ancora persone, che noi pensiamo che siano d'una qualche mala condizione. Oltre di questo l'ira è sempre circa i particolari; poguiam caso contra a Socrate, o contra a Callia. E l'odio si stende ancora contra i generi; perchè ciascuno odierà qualunque sarà ladro, e qualunque sarà spia. Quella si medica col tempo, e questo non è medicabile. Quella appetisce di dare altrui dolore, questo desidera più tosto di nuocere: perciocchè chi s'adira vuol che quelli contra chi s'adira, senta il mal che li fa; e colui che odia non si cura che l'odiato il senta, o non il senta. Le cose che danno dolore si sentono tutte; quelle che sono maggiormente mali, non si sentono, come l'ingiustizia e la pazzia; perciocchè la presenza del vizio non dà passione alcuna. Onde che l'ira vien con dolore: e l'odio senza dolore; perciocchè l'adirato lo sente e quel che odia non lo sente. Chi s'adira per molti mali che l'avversario patisse, si condurrebbe a misericordia, ma chi porta odio non per nulla. E la ragione è questa, che l'uno vuole che colui con chi s'adira patisca a rincontro di quel che ha fatto patire a lui; e l'altro vorrebbe che l'odiato non fosse al mondo. È dunque chiaro che da queste cose possiamo cavare

la dimostrazione degli amici e de' nemici. Ed essendo, mostrar che siano; non essendo, far che sieno tenuti; e dicendo essi che sono, rimproverarli; e possiamo dire che l'avversario si sia mosso contra di noi, o per ira, o per odio, secondo qual delle due cose ci risolviamo che meglio ci metta.

CAPITOLO V.

Del timore dichiareremo al presente che cose, e che persone sono quelle che sono temute, e la disposizion di coloro che temono. Diciamo adunque che il timore sia un certo dispiacere, o una perturbazione che proceda dall'immaginazione d'un futuro male, o pernizioso, o doloroso; perciocchè non tutti i mali si temono, come non si teme l'avere a diventar ingiusto, ovver tardo; ma solo sono paurosi quelli che sono possenti di fare o gran pernizie, o gran dolore. Nè anco di questa sorte temiamo quelli che ci sono discosto, ma quelli che ci pajono vicini a dover essere; perciocchè di molto lontani non ci fanno paura; avvenga che tutti sappiamo di dover morire, e non vedendo la vicinità della morte non ce ne curiamo. Essendo adunque la paura quel che s'è detto, è necessario che quelle

cose sieno paurose, o spaventevoli, o terribili che l'abbiamo a chiamare, che gran poter hanno di distruggere, o di nuocere in cose che grandemente ci affliggono; e per questo temiamo ancora i segni delle cose terribili, perchè ce le fanno parer vicine. E questa vicinità è quella che si chiama pericolo. Di cotal sorte sono l'inimicizie e l'ire di quelli che hanno qualche possanza di nuocere; perchè, poichè vogliono e possono, è manifesto che sono appresso all'eseguire. E l'ingiustizia è tale quando è congiunta con la potenza; perciocchè si presuppone che la volontà ci sia sempre, essendo che l'ingiusto sia ingiusto, perchè si propone di voler far male. Tale è la virtù ingiuriata quando può anch'ella, perchè quanto al volere, ella vuol sempre che si senta ingiuriare; quanto al potere, si dice ora che possa. Tale ancora è la paura di quelli che hanno qualche possanza, perchè questi tali temendo d'essere offesi, è necessario che stiano anco preparati per offendere; e perchè molti sono gli uomini cattivi, e servi del guadagno, ed anco timidi ne' pericoli, è quasi sempre da temere lo stare a discrezion d'altri. E per questo temiamo un consapevole di qualche nostro malfatto, che non ci riveli, o non ci abbandoni; e quelli che sono

potenti a ingiuriare, sono terribili a quelli che sempre possono essere ingiuriati, perchè le più volte gli uomini ingiuriano gli altri quando possono. E quelli che sono stati, o che pensano d'essere ingiuriati, s'hanno da temere; perciocchè aspettano sempre il tempo di vendicarsi; e di quelli che hanno ingiuriato si deve aver paura, perchè sospettando non sia lor renduta l'ingiuria (che questo s'è presupposto che sia da temere), cercano d'assicurarsi. Ed i concorrenti sono da esser temuti, quando non possano insieme ottener l'uno e l'altro quel che competono; perciocchè tra questi tali è sempre continua guerra; e quelli che sono terribili ai maggiori di noi, saranno terribili ancora a noi, potendosi maggiormente nuocere ai minori che ai maggiori. E così quelli che son temuti dai maggiori di noi, per la medesima ragione. E coloro che s'hanno levato dinanzi quelli che sono da più di noi, e coloro che manomettono gli inferiori a noi, o perchè già sono, o perchè cresciuti che sieno, saranno terribili; e degl'ingiuriati e de' nemici o degli avversarj, sono terribili non quelli che sono subiti nella collera e liberi nel parlare, ma che sono quieti, simulatori e scaltri; perciocchè non si scoprendo, non si posson vedere se son vicini a farci male;

e per questo anco non ci possiamo mai chiarire che ci sieno lontani. Di tutte le cose terribili quelle sono più da temere, dove gli errori che si fanno non si possono correggere; ma la correzione o assolutamente non è possibile, o dipende dagli avversari e non da noi. Ed anco quelle contra le quali, o non abbiamo aiuti, o difficilmente ci aiutiamo. E parlando universalmente, terribili son tutte quelle cose, le quali accadute, o che sieno per accadere ad un altro ci muovono a compassione. Delle cose terribili dunque, e di quelli che noi temiamo, queste per modo di dire sono quasi le più notabili. Ora venendo alla disposizion di quelli che temono, diciamo, ch'essendo già la paura un espettazione d'avere a patire qualche male pernizioso, è manifesto che nessuno di coloro temerà, i quali non pensano di dover patire cosa alcuna. Nè temeranno quelle cose, le quali non istimano di patire, nè quelle persone da chi non l'aspettano, nè allora che non se 'l pensano. È dunque necessario che quelli temano, i quali credono che potrebbono patir qualche cosa, e patir da questi tali, e tali cose e nel tal tempo. Ma quelli non si credono di poter patir cosa alcuna che si trovano in gran prosperità, e che così pajono. E per questo sono oltraggiosi, e dispregiatori

e audaci. E le cose che li fanno tali sono le ricchezze, la forza, la moltitudine degli amici e la potenza. Nè quelli che stimano d'aver già sofferto e provato di quei mali che sono atroci, e che hanno estinta ogni speranza dell'avvenire, come coloro che son già menati al supplizio. Ma per temere bisogna che agli uomini resti qualche speranza della salute, per conto della qual cosa sono angustiati. E segno di questo è che la paura fa proceder con consiglio, e nessun sa consigliare dove non è speranza. Onde che per dispor gli auditori quando sia meglio di farli temere, ce li bisogna acconciar di sorte, che credano di poter patire, per aver patito quelli che sono da più di loro; e mostrar degli altri simili che patiscono, o vero che hanno patito, e da quelli che non si pensano, e in quelle cose, ed allora che non si pensavano. Della dichiarazion del timore delle cose che s'hanno a temere, e della disposizion di quelli che temono, vien dichiarato quello che sia confidare, circa quali cose confidiamo, e qualmente siano disposti i confidenti; perciocchè la confidenza è l'opposito della paura, e le cose che ci fanno confidare opposite a quelle che ci fanno temere. Onde che la confidenza sarà con immaginazione delle cose salutifere come propinque:

e delle terribili come non fossero, ovvero come lontane. E le cose che ci fanno confidenti sono le atroci e perniziose di lontano, e quelle che ci danno animo da presso; e quando ci sia di poterle ammendare, e quelle nelle quali abbiamo o molti o grandi aiuti, o grandi e molti insieme. E dove non siamo stati offesi, nè manco abbiamo offesi altri, e dove non abbiamo concorrente alcuno, o che quelli che concorrono con noi non son potenti, o se hanno potenza, sono amici, o benefattori nostri, o beneficati da noi, o dove quel che vogliamo fare, torna a benefizio alla maggior parte, o alla migliore, o alla migliore ed alla maggiore insieme. Confidenti saremo poi quando ci troviamo in questa disposizione di pensare, che molt'altre cose ci siano successe prosperamente, e senza alcun sinistro, o che molte volte ci siamo messi ne' travagli, e ne siamo usciti a salvamento; perciocchè per due cose gli uomini stanno sicuri: o per non aver provato il male, o per avervi il rimedio. Come ne' pericoli del mare aspettano francamente o quelli che non hanno notizia della tempesta, o quelli che per esserne esperti, vi sanno riparare. E quando crediamo che una cosa non sia tenuta per terribile dai simili a noi, nè anco da quelli che sono, o che stimiamo che siano da

manco di noi; e da manco teniamo quelli i quali o li cui simili, o di cui più possenti abbiamo superati; e quando noi pensiamo d'aver le più e le maggiori di quelle cose che fanno terribili gli uomini che n'abbondano più degli altri; e queste sono la moltitudine de' danari, il valor delle genti, la fortezza de' paesi, la copia degli amici, e gli apparecchiamenti della guerra, o tutti, o quelli di più importanza. E quando non abbiamo ingiuriato o niuno, o non molti, o non tali che dobbiamo temerne. Ed universalmente, quando così dall'altre cose, come dai segni, e dagli oracoli conosciamo di star ben con Dio. Perciocchè l'ira genera confidenza, e il non offendere, e l'essere offeso genera l'ira. E l'aiuto degli Dei si stima che sia in favor di quelli che ingiustamente sono offesi. E quando essendo i primi ad assaltare, pensiamo che non ci accada, o non sia per accaderci male alcuno, o che la cosa ci abbia a succedere felicemente; e delle cose che s'hanno a temere, e per le quali abbiamo a confidare, già s'è detto abbastanza.

CAPITOLO VI.

Appresso dichiareremo di che sorte di cose, con chi, e in che disposizione noi ci vergogniamo, o non ci vergogniamo. E pogniamo che la vergogna sia un certo dispiacere, o una perturbazione in que' mali, o presenti, o passati, o futuri, che a noi pare che ci apportino infamia. Il non vergognarsi poi, che sia un disprezzare e non sentir passione di questi mali medesimi. Ora se la vergogna è quella che s'è diffinita, è necessario che ci vergogniamo di quella sorte di mali, che in noi, o ne' nostri più cari ci pajono vituperosi, e queste sono quelle operazioni che procedono dal vizio; come gittar lo scudo per terra, o fuggire, che vien da viltà. Usurparsi un deposito, che vien da ingiustizia. Usar con persone illecite, e dove, e quando non è lecito, che vien da incontinenza; guadagnar di cose minute, e brutte, o da persone che non possono, come con poveri, o con morti. Donde è nato il proverbio *cavare per infin dal morto*, che vien dal sozzo appetito di guadagno e da sordidezza. Non sovvenir con la roba potendo, o sovvenire scarsamente; voler esser ajutato dai più bisognosi

di lui; accattare per non avere a prestare; chieder per non aver a rendere; ridomandare per non riprestare; lodare con disegno che ne sia offerta la cosa lodata; e non ottenendo tornar a chiedere: le quali cose tutte sono segni di sordidezza; e lodare in presenza è segno d'adulazione; lodar anco più che non si conviene le cose buone; ricoprir le cattive; dolersi fuor di modo con un che si duole, e tutte altre cose simili; perciocchè sono segni d'adulazione. Non soffrir quelle fatiche che soffrono i vecchi e i dilicati e quelli che tengono maggior grado, ed universalmente che posson meno: segni tutti di fiacchezza. Esser beneficati da altri, e spesse volte, e rimproverar loro i benefizj fatti da noi, che tutti sono segni di povertà d'animo e di meschinità. Parlare e prometter molto di sè medesimo, e farsi bello delle cose degli altri: che fa dimostrazion d'arroganza. E similmente le operazioni, e i segni, e le simiglianze particolarmente degli altri vizj che sono nei costumi; perciocchè sono cose brutte e vituperose. Oltre di questo, il non partecipare di quelle cose oneste, delle quali partecipa generalmente ognuno, o tutti quelli che sono simili a noi, o la più parte. E simili chiamo coloro che sono

d'una nazione, d'una città, d'una età, d'un parentato, ed universalmente che vanno del pari con esso noi. Perciocchè, brutta cosa si presuppone che sia il non esser tanto quanto a parte, come sarebbe d'una disciplina, e similmente dell'altre cose. E queste tutte saranno tanto più brutte, quanto più si vedrà che vengono da noi. Perchè così già si può dire che procedano più da vizio, che da altra cagione. Essendo che sieno state o sieno o abbiano ad esser per nostro difetto. Ma sopportando noi da altri, o avendo sopportato, o dovendo sopportare, ci vergogniamo di quelle che adducono infamia e vituperio; e queste son dove intervengono servigi o di corpo, o d'opere che siano brutte, ed esposte agli oltraggi. Di cui quelle che appartengono all'incontinenza, si patiscono talvolta volontariamente, e talvolta non volontariamente; e quelle che alla forza, sempre non volontariamente; e ce ne vergogniamo, perciocchè il tollerarle, e non difendercene, procede o dal non esser forte, o dall'esser vile. Queste dunque, e di questa sorte sono le cose, delle quali ci vergogniamo, e conciossiacosachè la vergogna sia una immaginazione intorno all'infamia, e per cagion dell'infamia stessa, e non d'altro accidente. Ed

avvengachè nessuno si curi dell'opinione che possa nascer di lui, ma sì bene di quelle persone che la concepiscono; è necessario che noi ci vergogniamo di quelli che ci sono in qualche conto; e in conto ci sono quelli che ci ammirano, quelli che noi ammiriamo, quelli da chi vogliamo esser ammirati, quelli con chi ci procuriamo onore, e quelli dell'opinion de' quali non ci facciamo poca stima. Quanto al voler essere ammirati, o ammirar altri, ci accade con coloro che si trovano dotati di qualcuno di quei beni che sono onorevoli appresso degli uomini; o che sono padroni di quelle cose, delle quali siamo per avventura molto bisognosi, sì come essendo innamorati. Quanto al procurarci onore, lo facciamo coi nostri pari; e quanto al curarci dell' opinione, teniamo conto di quella de' prudenti, come di persone veritiere; e questi sono i vecchi e i dotti. Ci vergogniamo ancora in quel che si fa palesemente, ed in cospetto d'ognuno. Donde è nato il proverbio che, *la vergogna sta negli occhi.* E per questo maggiormente ci vergogniamo di quelli che sono per istar di continuo dove noi, e di quelli da chi siamo osservati; perchè ambidue questi casi sono posti negli occhi. Abbiamo ancora vergogna di quelli che non sono

involti ne' medesimi peccati che siamo noi, essendo manifesto che questi tali sono di contrario parere al nostro. Siamo vergognosi con quelli che non condonano facilmente gli errori, che par loro di veder nel compagno; perchè si dice, che non isdegniamo negli altri quei falli che facciamo noi medesimi. Onde che non facendoli è chiaro che negli altri gli sdegniamo; e di quelli ci vergogniamo che ridicono a molti quel che sanno; perchè nulla differenza è da non parere una cosa, a non esser ridetta da coloro, a chi pare; ed i ridicitori ne fanno ingiuriati, perchè ci hanno gli occhi addosso; e quelli che hanno cattiva lingua; perchè se dicon male di quelli che non hanno errato, tanto maggiormente diranno di quelli che sono in errore; e di quelli abbiamo vergogna, che stanno continuamente in su l'appuntare i difetti d'altri, come sono i dileggiatori e i comici, perciocchè questi tali sono in un certo modo maledici e ridicitori; e di quelli ci vergogniamo, dai quali non abbiamo mai avuta ripulsa; perciocchè appresso di loro siamo come ammirati; e per questo abbiamo ancora vergogna di quelli che ci richieggono di qualche cosa la prima volta, come quelli, che non avendo ancora perduto il credito con loro, cerchiamo di man-

tenerloci. Di questa sorte sono anco coloro che cercano primieramente d'esserne amici; perciocchè sono mossi da quelle buone parti che è lor parso di vedere in noi; e per questo bene stette la risposta che fece Euripide a' Siracusani. Sono ancora di questa sorte coloro che anticamente sono stati conosciuti da noi, se di nessun nostro mancamento sono consapevoli; ed abbiamo vergogna non solamente delle cose che di sopra si son dette vergognose, ma de' segni d'esse: come dire, non solo di usare il coito, ma delle cose che ne son seguite, e non solo facendo brutte operazioni, ma dicendole ancora; e similmente non ci vergogniamo solo delle persone che si son dette, ma dell'altre, da chi possono risapere i nostri mancamenti, come sono i servi e gli amici loro. Ed universalmente non abbiamo vergogna di quel che si sia quando ne facciamo poca stima, circa l'opinione del vero; perchè nessuno si vergogna delle bestie, nè de' bambini. Nè delle medesime cose ci vergogniamo con quelli che conosciamo, che con quelli che non conosciamo. Ma co' conosciuti abbiamo vergogna delle cose veramente brutte, e coi non conosciuti di quelle che sono così tenute dal volgo. Quanto alla disposizione, saranno disposti a vergognarsi

coloro che avranno a convenire con qualcuno di quelli che di sopra abbiamo detto, che sono atti a far che si vergognino. I quali dicevamo che fossero, o gli ammirati, o quelli che ammirano, o quelli a chi vogliono essere in ammirazione, o coloro di chi hanno bisogno di qualche cosa, che non essendo in buona opinion loro, non la possono conseguire; e questi, o perchè siano presenti a vedere (come disse Cidia nella sua orazione sopra la distribuzione del territorio di Samo: Che gli Ateniesi s'immaginassero d'avere intorno tutti i Greci che vedessero con gli occhi, non tanto che fossero per udire quelle cose che determinavano), o perchè siano lor presso, o che sieno per intender poi. E per questo gli sfortunati non vogliono essere veduti da quelli che altra volta sono stati lor competitori nella buona fortuna; perciocchè quelli che competono sono di quelli che ammirano. Siamo disposti a vergognarne ancora per opere, o per faccende che abbiamo, le quali sieno vergognose, o nella persona nostra, o de' nostri maggiori, o d'altri, che in altro modo ci sieno congiunti; ed in somma per qual si voglia mancamento di coloro, la vergogna de' quali può ritornar sopra di noi. E questi sono oltre ai detti di sopra quelli che

dipendono da noi, de' quali noi siamo stati, o maestri, o consiglieri. Ci vergogniamo ancora avendo compagni, e pari nostri, co' quali contendiamo d'onore; perciocchè per la vergogna che abbiamo di loro, facciamo e non facciamo di molte cose. E più ci vergogniamo dovendo esser veduti, ed avendo a praticare alla scoperta con quelli che sono consapevoli de' nostri mancamenti. E per questo Antifonte il poeta nell'andare al supplizio per comandamento di Dionisio, vedendo quelli che doveano morir con esso lui, che uscendo della prigione s'incapperucciavano, disse: Perchè vi coprite voi? acciocchè domani qualcuno di costoro non vi vegga? Queste sono le cose che occorrevano a dire della vergogna. Del non vergognarsi poi, è manifesto che bisogna cavare dai contrarj.

CAPITOLO VII.

Ora se determineremo che cosa sia grazia, ci sarà chiaro a chi e in che cose si fanno le grazie, e la disposizione di coloro che le concedono. La grazia adunque diremo che sia quella, per la quale si dice, che chi la fa, sovviene al bisognoso graziosamente; non per alcun disegno, nè per profitto che glie ne torni,

ma solamente per qualche comodo di colui che la domanda. Grande sarà quando sia fatta o in gran bisogni, o di cose grandi o difficili, o in certi tempi, o che solo, o che primo, o che più largamente degli altri il donator la faccia, o il bisognoso la riceva. I bisogni sono gli appetiti, e di questi appetiti massimamente quelli son bisogni, che ne danno dispiacere, se le cose, delle quali siamo bisognosi non si possono conseguire. Di questa sorte sono i desiderj, come quello dell'amore, quelli che abbiamo nella afflizione del corpo e nei pericoli; perciocchè desidera ancora colui che si trova in pericolo, e medesimamente colui che ha dolore; e per questo i benefizj che si fanno agli uomini quando sono ridotti in povertà, e quando sono in esiglio, per piccioli che sieno sono tenuti per grandi, per la grandezza del bisogno, e per rispetto del tempo. Come fu quello di colui, che in Liceo servì l'amico d'una stuoja. È dunque necessario che i servigi si facciano massimamente in queste cose; se no, nelle eguali a queste, o nelle maggiori. E poichè s'è dichiarato quando, e come si fa la grazia, e la condizion di chi la riceve; è manifesto che di queste cose ci abbiamo a valere per dimostrare che i ricevitori della grazia sieno o fos-

sero in tal bisogno e dolore, e che i conceditori d'ella l'abbiano fatta in una tale occorrenza: e che il servigio sia stato d'una tal sorte; e medesimamente vien dichiarato come si possa annullar la grazia, e mostrar che non ci abbiano gratificati; o perchè facciano, o abbiano fatto il piacere per loro interesse (il che dicevamo non esser grazia); o perchè l'abbiano fatto a caso, o per forza, o per contraccambio della grazia ricevuta, e non per gratificazione, o che lo sappiano che sia contraccambio, o che non lo sappiano; perchè nell'un modo e nell'altro s'intende, che si ricompensi questo con quello. Onde che nè anco così sarà grazia. E ciò si deve considerare discorrendo per tutti i dieci termini; conciossiachè grazia s'intende, perchè si concede o questa cosa, o sì grande, o tale, o in tal tempo, o in tal loco. E per segno che non ci abbiano voluto gratificare in questo sarà che non ci abbiano voluto compiacere di minor cosa, e che abbiano serviti i nemici o di cose medesime, o di pari, o di maggiori. Onde si vede manifestamente, che nè anco queste si fanno per conto nostro, ovvero si sapevano di conceder cose che non fossero buone; perchè nessuno confesserà d'aver bisogno di cose cattive. Ora avendo detto del far grazia, e di non la

fare, seguitiamo a dir della misericordia: quali sieno le cose miserabili, di chi abbiamo misericordia, e come son fatti i misericordiosi.

CAPITOLO VIII.

Diciamo adunque che la misericordia sia una certa passione di cosa che ne s'appresenti un male, o pernizioso o doloroso in persona che non meriti di riscontrarsi in esso male; e che chi lo vede potesse aspettar d'averlo a patir ancor esso, o qualcuno de' suoi; e questo s' intende quando sia vicino. Onde è manifesto che colui che devè esser compassionevole, sia necessariamente tale: cioè che s'immagini d'aver a patire qualche male, o esso, o qualcuno de' suoi; e di tal sorte è il male, quale abbiamo detto nella diffinizione, o simile, o presso che quello; e per questo non hanno misericordia coloro che sono in estrema perdizione; perchè avendo già sofferto non s'immaginano d'aver più oltre a soffrire. Nè anco coloro che si pensano d'essere in estrema felicità; anzi che questi sono ingiuriosi; perchè presumendosi di abbondare di tutti i beni, è chiaro che si credono anco di non poter patir male alcuno; perchè ancor questo è nel numero de' beni. Sono questi compassione-

voli, e quelli che s'immaginano di poter patire, e quelli che hanno di già patito, e che sono scampati del male; ed anco i vecchi, così pel senno come per la sperienza che essi hanno; e quelli che son debili, e più quelli che son vili; e quelli che son dotti, perchè sono di buon sentimento; e quelli che hanno padri, madri, figliuoli e mogli; perchè questi sono quelli che si dicono esser de' nostri, e che possono patire i mali che si son detti; e quelli che non sono concitati dai moti della fortezza, come dall'ira e dall'audacia; perchè questi tali moti sono inconsiderati dell'avvenire; ed anco quelli che non sono in disposizione di fare oltraggio; essendo che ancora questi non considerino d'aver a patir cosa alcuna; ma quelli sono compassionevoli che stanno nel mezzo di questi così disposti, e quelli che non temono grandemente; perchè negl'impauriti per esser vessati dalla propria passione non ha luogo la misericordia; e quelli che stimano che si trovino pur degli uomini dabbene; perchè chi crede che nessuno sia buono, giudica tutti degni del male che patiscono; ed universalmente sono misericordiosi gli uomini, quando siano acconci a ricordarsi che simili casi sono avvenuti o a loro stessi, o a qualcuno de' loro; o temono che ad essi, o a loro non

avvengano; e della disposizione de' misericordiosi s'è detto abbastanza. Le cose che ci muovono a misericordia vengono dichiarate per la diffinizione; perchè delle spiacevoli e delle dolorose sono miserabili tutte quelle che sono distruggitive, e quelle che possono addur morte, e quei mali de' quali è cagion la fortuna quando siano grandi. Dolorose e distruggitive sono le morti, le battiture, le afflizioni del corpo, la vecchiezza, le malattie e la fame. Tra quelle che procedono dalla fortuna sono il non avere amici ed averne pochi. E per questa cagione sono miserabili ancora i disgiungimenti dagli amici e dai domestici; l'esser brutto, l'esser debile, l'essere storpiato, avvenir male donde convenientemente s'aspetta bene. E l'accader spesse volte di simil cose; venir qualche bene accaduto che già sia il male, come i doni che furon mandati dal re di Persia a Diopita, che giunsero dopo che fu morto. Il non aver avuto mai bene, ovvero avuto che sia non goderlo. Queste dunque, e tali sono le cose miserabili. Le persone alle quali abbiamo misericordia sono quelle che noi conosciamo, quando con loro non abbiamo troppo stretta congiunzione; perchè con questi tali è come s'avessimo a patir noi medesimi. E per questo Amasi non lagrimò

(come si dice) vedendo condurre il figliuolo a morte, e lagrimò vedendo mendicare un amico: perchè nell' amico è cosa miserabile, e nel figliuolo è calamitosa. Ed il calamitoso è diverso dal miserabile, e toglie via la misericordia. Anzi che è spesse volte utile a fare il contrario. Oltre di questo abbiamo compassione quando veggiamo la calamità vicina; e siamo compassionevoli verso quelli che ci sono simili per età, per costumi, per abito, per dignità e per parentato. Perciocchè tutti questi sono di quelli che maggiormente ci mostrano, che la medesima avversità possa toccare ancora a noi: avvenga che ancora in questo universalmente s'ha da presupporre, che tutte le cose che noi temiamo che non avvengano a noi, ci facciano pietosi, quando le veggiamo avvenire ad un altro; e conciossiachè le avversità allora sieno miserabili, quando le veggiamo da presso, e che quelle le quali son passate, o hanno a venir di mill'anni, per paura o per ricordanza che n'abbiamo, o in tutto non ci muovono a compassione, o non tanto; è necessario che coloro che ci sono rappresentati con la figura, con le voci, con le vesti e con tutto il sembiante quali erano mentre pativano, si dimostrino maggiormente degni di compassione; perciocchè così ci si fanno parer

da presso, mettendoci il male davanti agli occhi, o come futuro, o come passato. E le cose che poco innanzi son fatte, o da farsi di corto, per la medesima ragione sono più miserabili. Diventiamo ancora pietosi vedendo i segni e sentendo le azioni di coloro che sono mal capitati: poniam caso i lor vestimenti e cotali altre cose; e le parole che i pazienti hanno dette, come di quelle che sono in su il morire. E sopra tutto ci muove a pietà, quando si dice che quelli che si sono trovati in quel termine, si sono mostrati valorosi; perciocchè tutte queste cose fanno maggiormente compassione; perchè ci rappresentano il fatto da presso, e come se quei tali fossero indegni di quella avversità, e come se noi la vedessimo con gli occhi.

CAPITOLO IX.

A rincontro dell'aver compassione sta principalmente quel che si chiama disdegnare; perciocchè il dispiacere che s'ha delle indegne avversità, si contrappone in un certo modo a quello delle indegne prosperità. E da uno stesso costume, e da buon costume procede l'una e l'altra di queste passioni, perchè con quelli che indegnamente hanno male ci convien condolere ed averne compas-

sione; e con quelli che indegnamente hanno bene ci convien mostrar disdegno; avvengachè ingiusta cosa sia quella che si fa contra al merito; e per questo l' indegnazione s' attribuisce ancora agli Dii. Nel medesimo modo parrebbe che l'invidia si potesse ancora contrapporre alla compassione, come propinqua, o come una stessa cosa con l' avere a sdegno. Nondimeno è diversa. Perciocchè sebbene ancor ella è dispiacere che ne turbi, e dell'altrui prosperità; non è però contra un indegno, ma contra un simile e parì a noi. E questo dispiacere convien che sia similmente in tutti, così invidiosi come disdegnosi, non perchè dubitino che ne possa incontrar loro altro male, ma per conto d'esso prossimo. Che se per conto d'essi medesimi fosse in loro questo dispiacere e questa perturbazione, che della prosperità di quel tale n'avvenisse qualche male a loro; l'una non saria più invidia, nè l'altro disdegno, ma sarebbe paura. Ed è manifesto che a questi affetti seguono ancora altri affetti contrarj; perchè colui che s'attrista che abbia male chi non merita, s'allegrerà, o in un certo modo non avrà passione che l'abbia chi il merita; come quando i parricidi e i micidiali son puniti; perchè nessun uomo buono se ne deve attristare, anzi che del

supplizio di questi tali ci dobbiamo allegrare; e così medesimamente del bene di coloro che l'hanno degnamente; perchè l'una e l'altra di queste cose son giuste, ed inducono gli uomini dabbene a sentirne piacere. Conciossiachè essendo buoni dobbiamo necessariamente sperare che quelle cose che sono avvenute a' nostri simili possano avvenire ancora a noi; e tutte queste passioni derivano dal medesimo costume. E i lor contrarj dal medesimo contrario. Essendo che l'invidioso sia uno stesso con quello che s'allegra del male; perciocchè dolendosi uno che un altro abbia bene, o l'abbia avuto, quel medesimo necessariamente si allegrerà quando ne sia privo, o gli si corrompa. Onde che tutte queste cose proibiscono la misericordia; e sebbene sono differenti per le cagioni che si son dette, a tor via la compassione sono tutte utili similmente. Del disdegnare adunque diremo primamente con chi ci sdegniamo, e di che cose, e come son fatti i disdegnosi. E di poi parleremo degli altri affetti contrarj alla misericordia; e questo che vogliamo dire ora si fa chiaro per le cose dette di sopra; perciocchè se lo sdegnare è uno attristarsi per uno il quale ne paia che indegnamente abbia del bene; è manifesto in prima, che non tutti i beni sono atti a farne

sdegnare; perchè quando uno sia giusto, o forte, o dotato d'altra virtù, nessuno si sdegnerà con esso lui; avvenga che quando fosse il contrario non gli s'avrebbe compassione. Ma lo sdegno nasce dalle ricchezze, dalle potenze, e d'altri simili beni, de' quali (parlando assolutamente) son degni gli uomini buoni. E quelli che posseggono i beni che vengono dalla natura, come sono la nobiltà, la bellezza, e gli altri di questa sorte. E conciossiacosachè l'antico s'accosti in un certo modo al naturale; è necessario che con quelli che hanno un medesimo bene, ci sdegniamo maggiormente se l'avranno per avventura poco tempo innanzi acquistato, quando per questo ne siano in prospera fortuna; perciocchè maggior dispiacere ci danno gli arricchiti nuovamente, che quelli che sono stati ricchi per antico e per eredità de' lor maggiori. E così quelli che in un subito son divenuti principi potenti, e copiosi d'amici, e di buoni figliuoli, e di cotali altre cose; e se per questo ne risulta loro qualch' altro bene, avviene il medesimo; perchè maggior dispiacere ci danno ancora in questo i nuovi ricchi, che siano venuti in signoria per conto d'esse ricchezze, che quelli che sono anticamente ricchi; e così diciamo degli altri beni. La cagione

è perchè pare che questi posseggano le cose loro, e quegli altri no. Conciossiachè quello che si vede star sempre in un modo, ci si rappresenta come cosa che veramente e legittimamente sia. Onde che i nuovi ricchi non ci si rappresentano come veri e legittimi posseditori di cose proprie; e perchè non ogni bene è conveniente a chi si sia che s'abbatta ad averlo; ma tra esso bene, e il posseditore deve esser in un certo modo proporzione e convenienza (come la bellezza dell'armi si conviene al forte e non al giusto; e le mogli illustri stanno bene a quelli che son nobili e non a quelli che nuovamente son fatti ricchi); ci muove a sdegno un uomo ancora che sia buono, quando gli sia toccato un bene che non se gli convenga. E quando un inferiore contende con un superiore, e massimamente nella medesima professione. Onde è stato ancor detto:

Ch' Ettor fuggia d'Ajace il fero incontro
Poich'altra volta il gran Giove ebbe a sdegno
Chi ardì contra a guerrier di lui più degno.

E quando non sia anco in una professione, ci muove a sdegno in qualunque modo sia che un da manco contrasti con un da più; come se un musico contendesse con un giusto; per-

chè la giustizia è miglior della musica. Per quel che s'è detto adunque vien dichiarato con chi ci sdegniamo, e perchè cose; perchè queste sono e cotali. Ora gli sdegnosi sono quelli che si trovano esser degni di grandissimi beni, e sono posseditori di beni eguali con gl'indegni; perciocchè non è giusta cosa che i dissimili a loro sieno similmente riconosciuti. Disdegnosi sono di poi quelli che si trovano esser buoni e virtuosi; perciocchè giudicano rettamente ed hanno in odio le cose ingiuste. Si sdegnano gli ambiziosi, e quelli che son desiderosi d'essere in qualche maneggio; e massimamente quando aspirano a cose che sono state conseguite dagli altri, ancora che ne siano indegni. E finalmente coloro che si giudicano degni da lor medesimi di quel che non istimano meritevoli gli altri, con essi indegni, e d'esse cose si sdegnano. E per questo gli uomini servili, e gli abbietti, e quelli che non aspirano agli onori non sono disdegnosi; perchè non è cosa alcuna di che essi si reputino degni. Da queste cose vien dichiarato di che, e di quali persone ci abbiamo a rallegrare, e non dolere che sieno infortunate o afflitte, o che non conseguano l'intento loro; perciocchè dalle cose dette si manifestano gli oppositi loro. Onde che se l'o-

razione sarà tale, che disponga i giudici a disdegnarsi; e se dimostrerà che quelli che domandano compassione, o in quelle cose che la domandano non la meritano; anzi che sono degni del contrario, impossibil cosa sarà, che s'abbia lor misericordia.

CAPITOLO X.

Viene ancora dichiarato a chi, e di che si porta invidia, e come sian fatti gl'invidiosi. Essendo che l'invidia sia un certo dispiacere che noi sentiamo di qualche prosperità, che ne paia di vedere in quelli che son simili a noi, intorno a quei beni che si son detti di sopra; non perchè ne venga alcun danno o comodo a noi, ma perchè ci dispiaccia del ben loro. Perciocchè invidiosi saranno quelli, a cui certi sono, o paiono eguali. Ed eguali chiamo di nazione, di parentato, d'età, di sapere, di riputazione e di sostanze. Avranno invidia ancora quelli, ai quali manca poco che non abbiano ogni cosa. E per questo sono invidiosi coloro che si travagliano in grandi imprese, e che riescono loro felicemente. Perciocchè si credono che tutto quello che gli altri hanno di bene, si scemi del loro. E quelli sono invidiosi che in

qualche cosa sono onorati sopra gli altri, e specialmente nella sapienza e nella felicità. E gli ambiziosi hanno più invidia che quelli che non sono ambiziosi, e quelli che vogliono esser riputati savi; perciocchè sono ambiziosi nella sapienza; ed universalmente tutti che cercano d'esser riputati in qual si voglia cosa: circa la medesima sono invidiosi; ed i pusillanimi hanno invidia, perchè par loro ogni cosa grande. I beni circa i quali siamo invidiosi si sono già detti; perciocchè l'invidia consiste quasi circa tutte quell'opere e in quelle cose, nelle quali vogliamo esser riputati dagli altri onorati, gloriati, e circa quelle cose che son tenute per ventura. E di queste specialmente in quelle che noi desideriamo, o che pensiamo che ci bisognino, o delle quali possediamo poco più o poco meno degli altri. E così vien dichiarato ancora a chi si porta invidia. Conciossiachè dicendosi di queste cose, e di quelli che invidiano, s'è detto insiememente degl'invidiati. Perciocchè invidiamo quelli che ci son propinqui di tempo, di luogo, d'età e di gloria. Onde è venuto il proverbio: *l'invidia vien da presso.* E quelli invidiamo, co' quali contendiamo d'onore; e d'onore contendiamo con quelli che abbiamo già detto; ma con quelli che sono stati già mill'anni,

o che hanno ad essere, o che son morti, non è veruno che contenda, nè manco con quelli che abitano alle colonne d'Ercole, nè con quelli a chi secondo noi, ed anco secondo gli altri, pensiamo di gran lunga essere a dietro; nè con quelli che di molto avanziamo. E questo avviene così delle persone, come delle cose; e conciossiachè questo contender d'onore sia coi concorrenti e coi rivali; è necessario che questi tali infra di loro si portino maggiormente invidia. E però fu detto:

La 'nvidia è fra gli artefici.

E quelli che difficilmente, o non mai conseguiscono i lor desideri, portano invidia a coloro che prestamente gli adempiono. Invidiamo quelli che se posseggono, o conducono a perfezione una cosa, ne torna vituperio a noi; perciocchè ancora questi ci sono propinqui e simili: perchè si vede manifestamente, che comparati a loro, noi non conseguiamo quel ch'essi conseguono. Il che facendone rincrescimento, ne muove anco invidia. Siamo invidiosi di quelli, i quali hanno, o posseggono quel che si converrebbe avere a noi, o che abbiamo avuto per prima. E per questa cagione i vecchi hanno invidia ai giovini. Invidiamo ancora coloro che

con poca spesa conseguono il medesimo, che noi con molta. Da quel che s'è detto viene ancor dichiarato di che, e sopra di chi questi medesimi s'allegrano, e come essi son fatti; perciocchè quando s'allegrano sono disposti al contrario di quando si dolgono. Onde che se noi condurremo i padroni del giudizio in quella disposizione, nella qual sono gl'invidiosi e i maligni; e se quelli che domandano compassione, o che si conceda loro qualche cosa, saranno di quelli che abbiamo detto, che sono sottoposti alla malignità ed all'invidie, è chiaro che non sarà loro avuta misericordia.

CAPITOLO XI.

Di qui si fa manifesto come son fatti quelli che fanno a gara, e in che, e con chi si gareggia. Perciocchè se la gara è un certo dispiacere che ci pigliamo quando coloro, che di natura son simili a noi, hanno, o ci par che abbiano di quei beni onorevoli, che ancora noi potremmo conseguire; non perchè gli abbiano quei tali, ma perchè non gli abbiamo ancora noi (che per questo la gara è cosa buona, e cade negli uomini buoni: e l'invidia è cosa cattiva, e vien ne' cattivi uomini; avvenga che il buono per

gara s'industria di conseguire il bene per lui: ed il cattivo per invidia d'impedire che non l'abbia il prossimo), è necessario che quelli che gareggiano siano coloro che si reputano degni de' beni che non hanno; perchè nessuno cerca di quelli che se gli mostrano impossibili; e per questo è che i giovani e i magnanimi son tali, e coloro che hanno di que'beni che si convengono a uomini onorevoli. I quali beni sono le ricchezze, i favori, l'amicizie, i principati, e gli altri simili; perciocchè questi tali come quelli a chi si convenga d'esser buoni; convenendosi questi tali beni ai buoni gareggiano per acquistarli. E quelli che sono riputati degni dagli altri; e quelli gli antichi, o i parenti, o il casato, o la gente, o la patria de' quali sono onorevoli, cercano a gara gli onor loro: perchè li tengono per cose lor proprie: ed essi se ne reputano degni. Dei beni, se gli onorevoli son quelli che ci mettono in gara, è necessario, che ancora le virtù ci facciano gareggiare; e quei beni che sono utili agli altri, ed atti a far benefizio; perciocchè onoriamo i benefattori e i buoni, e quelli dei quali il prossimo ha godimento, come le ricchezze e la bellezza, più che la sanità. Di qui vien dichiarato ancora con chi pigliamo a gareggiare; perciocchè sono quelli che posseggono

questi, e simili beni, quali son quelli che abbiamo detti, come la fortezza, la sapienza, il principato (perciocchè i principi possono far bene a molti), i capitani, gli oratori, e tutti gli altri che sono di simil possanza; e coloro a chi desiderano d'esser molti, simili, o molti conosciuti, o molti amici; o che da molti sono ammirati; o veramente che sono ammirati da noi. E quelli che sono lodati e celebrati dagli scrittori, o poeti, o prosatori che siano. Questi sono con chi gareggiamo. Ed i lor contrarj sono quelli che noi dispregiamo; perciocchè il dispregio è l'opposito della gara; e il gareggiare del dispregiare. Ed è necessario che questi così fatti che pigliano, o che son presi in gara, siano dispregiatori di coloro i quali hanno i mali contrarj a' beni che si cercano a gara. E per questo dispregiamo spesse volte gli uomini fortunati, quando la lor buona fortuna sia senza i beni onorevoli. Ed in fino ad ora abbiamo detto di che si fanno le passioni, e con chi si tolgono via; dalle quali cose vengono le persuasioni; dopo questo veniamo a dire de' vezzi, o delle nature degli uomini, quali sono secondo le passioni, gli abiti, l'età e le fortune, o condizioni loro.

CAPITOLO XII.

Gli affetti chiamo io l'ira, il desiderio e gli altri simili, de' quali abbiamo trattato di sopra. Gli abiti domando le virtù ed i vizj, de' quali ancora s'è detto. S'è detto ancora di quelle cose che ciascuno elegge di fare, e dell'azioni in che si travaglia. L'età dico che sono la gioventù, il mezzo tempo e la vecchiezza. Per la fortuna intendo la nobiltà, le ricchezze, e la potenza, ed i lor contrarj, ed universalmente la prosperità e l'avversità.

I giovani dunque in quanto ai costumi sono vogliosi e pronti a cavarsi le lor voglie. E dei desiderj che si appartengono al corpo, sono maggiormente inchinati ai venerei, ed in quelli sono incontinenti. Facilmente si mutano, presto si saziano: desiderano fortemente, ma poco durano i lor desiderj; perciocchè le lor voglie sono acute e non molto fisse, come la sete e la fame degli ammalati. Sono iracondi e di subita collera, e si lasciano trasportare agl'impeti loro. Sono vinti dall'ira, perchè quando vengono dispregiati, per ambizione non lo sopportano: anzi si sdegnano a pensare solamente che si faccia loro ingiuria. Sono ben desiderosi d'onore,

ma più di vittoria; perciocchè la gioventù desidera di restar sopra gli altri; e la vittoria è come il medesimo che restar superiore; e dell'una e dell'altra cosa di queste sono più vaghi che de' danari. E non istimano i danari, perchè non hanno ancor provato d'aver bisogno, secondo il detto di Pittaco ad Amfiarao. Non sono scaltriti, ma semplici; perciocchè non hanno ancora sperienza di molte malizie. Credono facilmente, perchè non sono ancora stati ingannati in molte cose. Sperano sempre bene, perchè sono tenuti caldi dalla natura, come gli ubbriachi dal vino; ed anco perchè non hanno ancora provato dar in fallo in molte cose; vivono per la più parte con la speranza, perchè lo sperare è dell'avvenire, e lo ricordarsi del passato. Ma i giovani dell'avvenire hanno assai, e del passato poco. Onde che trovandosi ne' primi giorni loro, par che non abbiano da ricordarsi di cosa alcuna, e da dover sperar ogni cosa. E per questo è facile ad ingannarli, perchè facilmente sperano. Sono ancora più forti, perchè sono spinti dall'ira, ed infiammati dalla speranza; delle quali cose l'una toglie via la paura, l'altra genera confidenza; perchè nessuno adirato teme, e lo sperar qualche bene fa che l'uomo confida. Sono vergognosi, perchè non conoscono ancora

altro onesto, che quanto è stato insegnato loro, e prescritto solamente dalla legge. Sono d'animo e di spirito grande, perchè non sono ancor domi dal vivere, e non sanno che cosa sia necessità; ed anco lo stimarsi degno di cose grandi è magnanimità. E questa stima di sè vien dallo sperar bene. Nelle loro azioni s'attengono più tosto all'onesto che all'utile; perchè nel vivere guardano più alla creanza che al conto loro. Il conto ha l'occhio all'utilità, e la creanza mira nel dovere. Sono amorevoli degli amici, e vaghi di compagnie più che l'altre età, perchè s'allegrano di stare in conversazione. E perchè non giudicando ancora cosa alcuna dall'utilità, manco da quella giudicano gli amici; in ogni affare peccano nell'assai e nel soperchio contra al precetto di Chilone; perciocchè fanno ogni cosa troppo. Troppo amano, troppo odiano, ed ogn'altra cosa similmente. Si presumono, ed affermano di sapere ogni cosa. Che ancora questo è cagione che pecchino sempre nel troppo. Ingiuriano per soperchieria, non per malizia. Sono misericordiosi, perchè pensano che tutti gli uomini sieno giovevoli e buoni. E misurando gli altri dall'innocenza loro, facilmente si credono che sia fatto altrui male a torto. Si dilettano di cose da ridere: e per questo sono sollazzevoli.

Perciocchè il burlare non è altro che un'ingiuriar destramente, e senza villania; e tali sono i costumi de' giovani.

CAPITOLO XIII.

I vecchi e quelli che già vanno in declinazione, sono per la più parte di costumi quasi contrarj a questi. Perciocchè per esser vivuti molti anni; per essere stati ingannati in molte cose; per aver molte volte fatto degli errori; e perchè la maggior parte delle cose del mondo sono imperfette; niuna ne tengono per ferma, e in tutte procedono più riservatamente che non si conviene. Penso, credo, potrebb'essere, è lor solito di dire; nulla dicendo di sapere; e d'ogni cosa stando infra due, sempre vi mettono il forse, e il per avventura; e così dicono d'ogni cosa, e fermamente non asseriscono mai nulla. Sono maliziosi, perchè la malizia non è altro che ripigliare ogni cosa in mala parte. Sono sospettosi, perchè difficilmente credono; e difficili a credere li fa la sperienza. E per queste medesime cagioni non hanno nè grande amore, nè grande odio. Ma secondo il precetto di Biante, amano con riservo di poter odiare, ed odiano con riservo di poter amare. Sono di poco animo,

come già domi dal vivere; perciocchè non desiderano cosa alcuna nè grande, nè di soverchio, ma solamente quel ch'è necessario a vivere. Non sono liberali, perchè la roba è una delle cose necessarie alla vita. Oltre che per isperienza sanno quanto sia difficile a guadagnarla, e facile a mandarla a male. Sono timidi, e in ogni cosa hanno paura del male avanti che venga, come di contraria disposizione a' giovani; perciocchè essi son freddi, e i giovani sono ferventi; onde che dalla vecchiezza è stata in loro introdotta la timidità; conciossiachè la paura non sia altro che un certo raffreddamento. Sono amatori della vita, e massimamente nell'estreme giornate, perciocchè il desiderio è d'una cosa che sia lontana; e di quello che hanno più bisogno hanno anco più desiderio. Si lamentano d'ogni cosa più che non si conviene; perciocchè ancor questa è una certa pusillanimità. Il lor vivere non è vòlto all'onesto, ma all'utile più che non si conviene; perciocchè sono troppo amatori di lor medesimi. Conciossiachè l'utile sia bene a sè stesso, e l'onesto sia semplicemente bene. Sono senza vergogna più che vergognosi, perchè non si curando tanto dell'onesto quanto dell'utile, fanno poco cònto di quel che si paia ad altri di loro. Non hanno quasi mai

buona speranza; sì perchè sono di natura timidi, come perchè hanno conosciuto per esperienza, che la più parte delle cose del mondo sono ree. E per questo molti fanno cattiva riuscita; vivono più tosto accompagnati dalla memoria, che dalla speranza; perchè il resto della vita loro è poco, e lo passato è molto. E la speranza s'intende dell'avvenire, e la memoria del passato. Questa ancora è la cagione che li fa ragionar volentieri, perciocchè raccontano tuttavia delle cose andate, come quelli che si pigliano piacer di rammemorarle. Hanno ancor essi i loro impeti subiti, ma deboli; e parte delle lor voglie se ne sono andate, parte sono pure indebolite. Onde che non sono più vogliolosi, e si travagliano non per le voglie, ma per lo guadagno. E per questo i vecchi pajono moderati, perchè dall'un canto le voglie son rimesse, dall'altro si danno al guadagno; vivono guardando più tosto ai loro disegni, che alla creanza; perchè il disegno ha l'occhio all'utile, e la creanza alla virtù. Ingiuriano per malizia non per superchieria. Sono misericordiosi ancor essi, ma non per la medesima cagione che i giovani, perchè questi hanno compassione per umanità, e quelli per debolezza, perchè pensano che ogni avversità che veggono negli altri sia vicina

a loro. La qual cosa s'è presupposto che sia una delle disposizioni del misericordioso. E per questo sono fastidiosi, e non faceti nè sollazzevoli; perciocchè il fastidioso è l'opposito del sollazzevole. E tali sono i costumi de' giovani e de' vecchi. Onde essendo che ciascuno approvi quel dire che si confà co' suoi costumi, e quelle persone che sono simili a lui, si vede chiaramente a che modo usando il parlare, possiamo noi parer tali, e far parer le nostre orazioni.

CAPITOLO XIV.

Quelli che stanno in su 'l colmo dell'età manifestamente saranno di costumi infra i giovani e i vecchi: risegando il soverchio di questi e di quelli: non troppo animosi, che sarebbe audacia, nè troppo paurosi, ma ben condizionati nell'una parte e nell'altra; non creduli, nè discredenti con ognuno, ma più di vero giudizio che altramente. Non riguardano solamente l'onesto, nè solamente l'utile, ma l'una cosa e l'altra. Non sono scarsi, nè dissipatori, ma secondo il convenevole; e similmente nell'ira e nel desiderio temperati con fortezza, e forti con temperamento. Le quali virtù nei giovani e nei vecchi sono disgiunte, perchè i giovani son forti e stempe-

rati, ed i vecchi temperati e timidi; e per dire in somma, in essi è raccolto insieme tutto quello di buono che la gioventù e la vecchiezza s'hanno partito fra loro. Ed in quello che ambedue queste età trapassano, o mancano, essi hanno il misurato e il convenevole. In questo colmo d'età ci troviamo, in quanto al corpo, di trenta anni fino in trentacinque, quanto all'animo, circa di quaranta nove. E della gioventù, della vecchiezza, e del mezzo tempo, e de' costumi di ciascuna di queste età sia detto abbastanza.

CAPITOLO XV.

Ora venendo a' beni della fortuna, seguitiamo a dire di quelli che fanno accidentalmente negli uomini una certa qualità ancora di costumi. Il costume adunque della nobiltà sarà di fare più desiderosi d'onore coloro che la posseggono; perchè tutti che hanno una qualche cosa, sogliono cercar d'aggiungervi; e la nobiltà non è altro che un'onoranza che abbiamo dagli antecessori nostri. La qual ne fa dispregiatori, ed anco di coloro che sono simili a essi nostri antecessori. E questo, perchè le cose di lungo tempo avanti sono più onorevoli e da potersene più modestamente vantare, che le moderne e fatte

da noi. E ben nato si dice uno la cui chiarezza vien dalla virtù de' suoi maggiori, e generoso colui che non degenera dalla lor natura. La qual cosa il più delle volte non incontra ai nobili. Conciossiachè molti di loro siano persone abbiette; perciocchè nelle generazioni degli uomini corre una certa fertilità, come talora nelle cose de' campi; e qualche volta quando un lignaggio è buono, vi nascono fino a un certo tempo uomini eccellenti; di poi danno allo indietro; ed i lignaggi che naturalmente sono di spirito e d'ingegno elevato, tralignano in costumi furiosi, come quelli che son venuti da Alcibiade e dal primo Dionisio; e le schiatte che sono di quieta natura degenerano in dappocaggine e stolidezza, come i discesi da Cimone, da Pericle e da Socrate.

CAPITOLO XVI.

I costumi che accompagnano le ricchezze per essere in conspetto d'ognuno, da tutti si possono facilmente conoscere; perciocchè sono superchievoli e superbi, contraendo un certo che di vizio dalla possessione delle ricchezze, che avendo queste si presumono d'esser tali, come se tenessero d'aver con esse tutti gli altri beni;

e questo perchè le ricchezze sono come un'equivalente al valor dell'altre cose; onde par loro che tutte si possano comprar con esse. Sono delicati e boriosi; delicati, parte perchè così sono veramente, e parte perchè vogliono mostrar d'esser felici. Boriosi e sazievoli nelle loro ostentazioni; perciocchè è solito d'ognuno di compiacersi, e di star sempre in sul dimostrarsi intorno a quelle cose che sono amate ed ammirate da loro; ed anco perchè si pensano che gli altri sian vaghi di quel che sono essi. Oltre che non senza ragione son così condizionati; perchè molti sono quelli che hanno bisogno dell'aver loro. Donde venne quel detto di Simonide dei sapienti e de' ricchi. Il quale, domandato dalla moglie di Jerone qual di due fosse meglio diventare, o ricco, o sapiente. Ricco, rispose: perchè io veggo (diss'egli) che i sapienti s'aggirano intorno alle porte de' ricchi. Sono ancora così fatti, come quelli che si reputano degni di signoreggiare, e questo perchè si credono d'aver quel che li faccia degni di signoria; e per ridur tutto in un capo, i costumi de' ricchi sono di pazzo e di fortunato insieme. Ma diversi sono quelli degli arricchiti di nuovo, da quelli de' ricchi per antico, per esser ne' nuovi maggiormente tutte le cattive

parti, e peggiori che negli altri. Perciocchè l'esser nuovamente ricco, è come avere una ricchezza salvatica. Fanno ingiuria non per malignità, ma o per soperchieria, o per incontinenza, come nel menar delle mani e nell'adulterare.

CAPITOLO XVII.

Similmente son manifesti quasi per la più parte i costumi de' potenti; perciocchè alcuni n'hanno che sono i medesimi con quelli de' ricchi, ed alcuni che sono migliori. Più vaghi degli onori, e più virili sono di costumi i potenti che i ricchi; perciocchè desiderano d'intromettersi in quei maneggi che hanno facoltà di poter fare per la potenza. Sono più accurati, perchè avendo il carico sopra di loro son forzati di stare avvertiti a quel che fa mestiero per mantenimento della lor potenza. Hanno più tosto del grande che dell' imperioso, perchè la dignità li rende più riguardevoli, che non sono gli altri uomini. E per questo nelle loro azioni procedono più misuratamente; e la grandezza non è altro che una piacevole e gentile imperiosità; ed ingiuriando non offendono in cose leggiere, ma di gran momento.

CAPITOLO XVIII.

La prosperità ha per sue parti i costumi de' sopraddetti; perciocchè quelle che noi teniamo che siano maggior prosperità, si stendono per tutti quei beni che si son detti, ed oltre a quelli comprendono l'esser avventurato ne' figliuoli, e quanto al corpo, l'abbondar de' suoi beni. I fortunati dunque sono più superbi, e più sconsiderati che gli altri uomini, come quelli che si confidano nella lor buona fortuna; un costume nondimeno gli accompagna miglior di tutti gli altri: che sono religiosi ed in un certo modo ben disposti verso Dio; e questo, perchè per suo benefizio si pensano d'esser beneficati dalla fortuna. Abbiamo ora detto de' costumi appartenenti all'età ed alla fortuna; perchè i contrarj di quelli che si son detti, per i lor contrarj si manifestano; come i costumi de' poveri, degli sfortunati e degl'impotenti. Ma conciossiachè l'uso de' parlamenti persuasivi sia per rispetto del giudicio; perciocchè nelle cose già sapute e giudicate non accade più di parlare, intendendosi per giudizio ancora quello nel quale il ragionamento si volge ad una sola persona, o che persuada, o che dissuada, come

son quelli che ammoniscono e quelli che esortano; che nondimeno hanno quell'un solo per giudice, essendo che giudice universalmente s'intenda quello, a chi fa mestiero di persuadere, così dicendosi contra l'avversario, come pigliandosi un soggetto da sè stesso; perciocchè bisogna pur che si venga alle ragioni di quel che si dice, e che si distruggano le contrarietà che vi sono, contra le quali s'indirizza il parlare, come contra l'avversario. E così anco nel genere dimostrativo, perciocchè il dir si rivolge allo spettatore, come a giudice. Ma giudice in somma per semplice intelligenza si dice quello che giudica sopra le questioni delle controversie civili. Perciocchè in questioni si mettono così le cose che si litigano, come quelle che si consultano. A questo giudizio dico, indirizzandosi l'uso dell'orazioni sopraddette; ed essendosi dei costumi, che molto giovano a questo, parlato prima nel deliberativo, quando si trattò della natura di ciascuna sorte di civiltà; si viene ad esser diffinito, come e per quali mezzi s'hanno a fare i ragionamenti conformi ai costumi di tutti, e conciossia cosa ancora che il fine sia diverso in ciascuna sorte d'orazione: di questi fini tutti avendo già prese le opinioni e le proposizioni donde cavano le

lor prove e quelli che consultano, e quelli che dimostrano, e quelli che litigano; ed avendo oltre di questo determinato di che cose s' hanno a compor le orazioni accomodate ai costumi; resta ora che veniamo alle cose comuni. Perciocchè è necessario che ognuno nel suo dire inferisca di quelle cose, che son circa il possibile e l' impossibile; e che de' dicitori alcuni si sforzino di provare che una cosa sia per essere, ed alcuni che sia stata. Comune ancora a tutte le sorti dell' orazione è di poter far grande e piccolo quel di che si ragiona. Perciocchè usano di ringrandire e di sminuir le cose, e confortando o disconfortando, e lodando o vituperando, ed accusando o difendendo. Determinate queste cose, ci sforzeremo di ragionare degli entimemi in comune, se avremo che dirne, ed anco degli esempi. Acciocchè aggiungendovi ora quel che ne restava a dire, diamo perfezione alla proposta che ne facemmo da principio. E di queste cose comuni lo ringrandire (come s'è detto) è appropriatissimo al genere dimostrativo ; la cosa fatta al giudiziale (perciocchè dal fatto nasce il giudizio) ; e il possibile e il futuro, al deliberativo.

CAPITOLO XIX.

Diciamo adunque prima del possibile e dell'impossibile. Che di due contrarj, se uno è possibile che sia o che si faccia, parerà che sia anco possibile l'altro; pogniam caso. Se è possibile che un uomo sia fatto sano, sarà anco possibile che si sia ammalato; perchè una medesima possibilità è d'un contrario, che dell'altro in quanto sono contrarj. E se si può far cosa simile a questa, si potrà fare anco questa; e se è possibile una più difficile, sarà anco questa che è più facile. Ed essendosi potuto fare una cosa eccellente e bella, si potrà anco fare comunque si sia; perciocchè più facilmente si fa una casa, che una bella casa. E se d'una cosa è possibile il principio, sarà possibile anco il fine; perciocchè non si fa nè si comincia a far cosa alcuna di quelle che sono impossibili a farsi; come dire che il diametro abbia la medesima misura col suo lato; mai non si comincerebbe a fare, nè anco si fa. E di quello che si può far la fine, si potrà fare anco il principio; perchè dal principio si fanno tutte le cose, e se è possibile che si sia fatta una cosa che abbia l'essere e la generazione di poi, sarà

anco possibile una che l'abbia prima; come per esempio: Se si può fare un uomo si può anco fare un fanciullo; e potendosi fare il fanciullo, si potrà far l'uomo ancora; perchè il fanciullo è il principio dell'uomo. Possibili ancora sono quelle cose, alle quali abbiamo amore e desiderio naturale; perchè nessuno ama le cose impossibili, nè le desidera il più delle volte. E quelle possono essere e si posson fare, delle quali si trovano le scienze e l'arti; e quelle che hanno il principio dell'origine loro in quelle cose e in quelle persone che noi possiamo o forzare, o persuadere; e queste sono quelle delle quali noi siamo o superiori, o padroni, o amici; e se d'una cosa saranno possibili le parti, sarà anco possibile il tutto; e se n'è possibile il tutto, ne saranno anco le parti; perciocchè se d'un saio si posson fare l'imbusto, le maniche e le falde, si potrà far anco il saio intero; e potendosi l'intero, si potranno ancora l'imbusto, le maniche e le falde; e quando sia tra le cose possibili il genere tutto, sarà anco possibile la sua spezie; e quando la spezie, ancora il genere. Come dire, se si ponno fabbricar legni da navigare, si potranno ben fabbricar galere. E se si ponno galere, si potranno anco legni da navigare. E delle cose

che naturalmente hanno scambievole relazion fra loro; quando ne sia possibile una, sarà ancora l'altra. Poniam caso se si può fare il doppio, si potrà anco la metà: e se si può la metà, ancora il doppio; e potendosi far qualche cosa senz'arte e senza apparato, si potrà anco fare con arte e con diligenza. Onde ancor di queste cose disse Agatone:

Sono l'opere nostre amministrate,
Altre a sorte da noi,
Ed altre a sorte, e per necessitate.

E quel ch'è possibile a coloro che son peggiori, o minori, o manco prudenti, sarà possibile maggiormente a coloro che sono per l'opposito; come disse Socrate, che grave cosa gli sarebbe stata, se non avesse potuto trovar quello che aveva imparato Eutimo. Gl'impossibili poi sono manifesti, perchè consistono ne' contrarj de' sopraddetti.

Se la cosa è fatta, o non fatta, si considera per queste vie. Primieramente, se è fatto quel che di natura è meno atto a farsi, sarà ben fatto quel che più agevolmente si suol fare; e se è fatto quello che è solito farsi dipoi, si sarà anco fatto quel che si fa prima. Come dire, se uno ha dimenticata una cosa, l'avrà anco

imparata qualche volta; e se un poteva, e lo voleva fare, l'ha fatto perchè tutti quando son potenti di fare, volendo, fanno; perchè non c'è cosa che gl'impedisca. E se voleva, e non avea di fuori cosa, che gli desse noia; e se la si poteva fare, ed egli era in collera; e se poteva, e n'avea desiderio; perchè quelli che desiderano, per lo più, potendo, fanno: i tristi per incontinenza e i buoni per desiderio delle cose buone. E se la cosa era per farsi, ed egli era per farla, l'ha anco fatta; perchè verisimil cosa è, che chi stava per fare, abbia fatto. Si sarà ancora fatta una cosa, quando sarà prima fatta quella che naturalmente è solita a farsi innanzi, o che si fa per cagion d'essa. Come per esempio: se ha balenato, ha anco tuonato; e se l'ha tentato, l'ha anco fatto. E quando sian fatte quelle cose che naturalmente si soglion far dipoi, o quella per cagion di cui si fanno, si saranno ancor fatte quelle che si fanno prima; come sarebbe a dire; se ha balenato, ha anco tuonato; e se l'ha fatto, l'ha anco tentato di fare. Di tutte queste cose, altre sono necessarie, ed altre avvengono per la più parte. Il non essersi fatto poi è manifesto che si cava dai contrarj de' sopraddetti.

Il futuro ancora si cava manifestamente da questi luoghi medesimi; perchè quel che sta

nel potere e nel volere, sarà; e quel che sta nel desiderio, nell' ira e nella ragione, quando vi concorra anco il potere, sarà medesimamente. Onde quel ch' era già in procinto di farsi, o veramente si dovea fare, si può dir che si farà; perchè per lo più si fanno più tosto quelle cose che erano per esser fatte, che no. Farassi ancora una cosa quando sieno fatte quelle, che per ordine naturale si soglion prima. Come dire: se è nuvolo, verisimilmente dovrà piovere; e quando sia fatto quel che si fa per cagion d'una cosa; è verisimile che ancora quella tal cosa si faccia; come per esempio: essendosi fatto il fondamento d' una casa, si dovrà fare anco la casa.

Della grandezza e piccolezza delle cose; del maggiore e minore; ed in somma delle cose grandi e piccole, siamo già chiari per quel che di sopra se n'è detto. Perciocchè nel genere deliberativo s'è trattato, e della grandezza de' beni, e di quel ch'è più e meno assolutamente. Essendo dunque, che in ciascuna guisa di dire il fine proposto sia bene; poniam caso l'utile, l'onesto e il giusto; è manifesto che ognuno deve torre a ringrandire le cose dai luoghi di questi fini. E cercar di dire altro della grandezza, e dell' eccesso assolutamente, senza ap-

plicarla alla sua materia, sarebbe un parlare in vano; perciocchè i particolari delle cose sono più appropriati all'uso che gli universali; e di quel che può essere, e di quel che non può essere: e dell'esser fatto, o non fatto: e del dover essere, o non essere. Ed oltre a ciò dello ringrandire e dello sminuir delle cose, fin qui sia detto abbastanza.

CAPITOLO XX.

Resta che diciamo ora di tutte le prove che son comuni: avvenga che delle proprie s'è già trattato. E sono le comuni prove di due sorti. L'esempio e l'entimema, perchè la sentenza è parte d'esso entimema. Diciamo adunque primamente dell'esempio; perchè l'esempio è simile all'induzione, e l'induzione è principio. Due sono le sorti dell'esempio. Una quando si raccontano le cose già fatte; l'altra quando si fingono; e di questa sorte l'una è parabola, l'altra apologo; come sono le favole d'Esopo, e quelle che usano gli Africani. L'esempio è come se uno dicesse: Che bisogna preparar la guerra contro al re di Persia, e non lasciar che s'insignorisca dell'Egitto; perciocchè Dario non passò nella Grecia prima che non avesse preso l'Egitto: e preso

che l'ebbe, passò. Ed anco Xerse, non tentò questa spedizione, che prima non l'avesse preso; e preso che l'ebbe, passò. Così ora costui, se si lasciasse pigliar l'Egitto, passerebbe in Grecia. E per questo non si deve permettere. La parabola è quali sono quelle di Socrate; come se uno dicesse: Che i magistrati non si debbono trarre a sorte; perciocchè sarebbe non altramente che pigliar per lottare, non quelli che avessero forza; ma quelli che uscissero a ventura. O come se de' naviganti, si mettesse al governo della nave quello che la sorte desse, e non quello che sapesse governare. L'apologo è come quello di Stesicoro contra Falari, e d'Esopo in difensione d'un capo di popolo, ed usurpator del comune: Stesicoro, avendo gli Imerei eletto per generale dell'esercito Falari lor capitano; e disegnando dargli una guardia per la sua persona: dopo dette l'altre cose soggiunse questa favola. Stavasi prima il cavallo solo a godersi la prateria: venne un cervo a turbargli il suo pascolo; della quale ingiuria, volendosi vendicar contra al cervo, domandò l'uomo, se potesse insieme con lui darnegli castigo: Sì bene (rispose l'uomo) quando tu pigliassi il freno in bocca, ed io ti salissi sopra con una lancia in mano. E

consentendo il cavallo a questo; e montandogli l'uomo addosso, il cavallo in vece di vendicarsi divenne servo dell'uomo. Ora guardate ancor voi, che volendovi vendicar de' vostri nemici, non v'avvenga come al cavallo. Voi vi siete già messo il freno, poichè avete dato l'imperio a un capitano. Se gli darete ora la guardia, e lascerete che vi cavalchi, sarete già fatti servi di Falari. Esopo in Samo per difensione di quel capo di popolo sentenziato a morte, disse: Che volendo una volpe passare il fiume, cadde in una fossa; e non potendone uscire, patì lungamente, e riempissi di mosche canine. Un riccio passando, per sorte la vide, ed avendone compassione, le domandò, se voleva che le spiccasse quelle mosche da dosso. Le rispose di no; e replicando il riccio perchè? Perchè (diss'ella) queste si sono già satolle sopra di me, e poco sangue mi succiano, e se tu me le levassi verrebbono dell'altre assetate, che mi si beverebbono tutto il restante. Così dico a voi Samj, costui è già ricco, e per questo non ci farà più danno. Ma se lo farete morire sorgeranno degli altri, che son poveri, i quali usurpando il nostro comune, ci consumeranno. Sono questi apologi molto accomodati ai parlamenti popolari, ed hanno que-

sto di bene, che dove si dura fatica a trovar le cose passate che siano simili alle presenti, essi facilmente si trovano, perciocchè s'hanno da fingere come le parabole, purchè uno sappia conoscere il simile, il quale per via di filosofia si conosce agevolmente. È dunque più facile a trovar di far gli apologi: ma per le consulte sono più utili le cose fatte; avvengachè per lo più le cose da venire siano simili alle passate. Degli esempi s'hanno a servir quelli che non hanno gli entimemi come di dimostrazioni: perchè con queste due cose si prova. Ma quelli che gli hanno li debbono usare come per testimonianze, servendosene per aggiunti dopo gli entimemi; perciocchè messi dinanzi sono simili alle induzioni: e l'induzione non è appropriata agli oratori, salvo in poche cose; e messi dipoi, sono simili alle testimonianze; e il testimone per tutto è buono a provare. Onde è necessario, che chi li mette innanzi, ne dica molte, e a chi li mette dipoi, ne basta solamente uno; perciocchè un sol testimone degno di fede è utile a provare. Abbiamo ora detto quante sono le spezie degli esempi, ed a che guisa, e quando si debbono usare.

CAPITOLO XXI.

Della sentenza (detto che avremo quel ch'ella sia) si vedrà chiarissimamente di che materia, in che tempo, ed a quali persone si conviene usare nelle orazioni il dir sentenziosamente; è dunque la sentenza un detto, ma non di cosa particolare (come sarebbe a dire, che persona sia Ificrate), ma di materia universale: e non d'ogni universale (come se si dicesse che il dritto è contrario al torto); ma di quegli universali, ne' quali consistono le azioni degli uomini; e che in esse azioni sono da seguire, o da fuggire. E conciossiachè gli entimemi siano sillogismi quasi di questa tal materia; ne segue, che così le conclusioni d'essi entimemi, come i principj, toltone via il sillogismo, sono sentenze, come dire:

Non è saggio colui
Ch'a saper più degli altri i figli invia.

Questa è una sentenza. Se vi s'aggiunge poi la cagione, e il perchè, sarà un entimema intero, sì come dicendo:

Perchè volge i lor studi a dar la vita
In preda a l'ozio, ed all'invidia altrui;

ed anco questo:

Non è compitamente alcun felice;

e quest'altro:

Uomo non vede il sol libero in terra.

Questo così detto, è sentenza. Ma soggiungendo appresso:

Ch'altri a sè stesso, altri a fortuna è servo,

sarà entimema. Or se la sentenza è quello che s'è detto, è necessario che di quattro sorti sentenze si trovino; perciocchè o saranno con l'aggiunta, o senza l'aggiunta. Quelle sentenze hanno bisogno d'esser provate con l'aggiunta, che dicono qualche cosa meravigliosa, e della quale diversi, diversamente credono. Ma quelle che non dicono se non cose piane e credute da tutti, si proferiscono senza aggiunta. E di queste è necessario che alcuni non abbiano bisogno, perchè dicono quel ch'era già noto per prima, come questo. Lo star sano (secondo me) è la miglior cosa che l'uomo possa avere; e non ha bisogno di ragione, perchè così pare ancora a ognuno. Alcune altre, a chi ci guarda son chiare mentre che si dicono, come questa:

Ogn' amante sempre ama.

Di quelle che hanno l'aggiunta alcune sono parte dell'entimema, come quella di sopra,

Non è saggio colui, ec.

Ed alcune altre hanno la natura dell'entimema, e nondimeno non sono parte d'esso; e sono quelle nelle quali si vede incorporata la cagione di quel che si dice, come qui:

Non dee tener mortale immortal ira.

Perciocchè dire che l'uomo non deve tenere ira immortale, è sentenza. Quell'aggiunto poi, essendo mortale: dice la ragion perchè. Simile a questo è quest'altro:

Cura sian d'un mortal cose mortali;
E non l'eterne a chi mortale è nato.

E da quel che s'è detto è manifesto di quante sorti sentenze si trovano, ed a quali cose ciascuna s'accomodi. Perciocchè le dubbie e le meravigliose non si debbono far senza aggiunta. Ma o veramente mettendo l'aggiunta innanzi, s'usa la sentenza per conclusione, come se uno dicesse: Io perchè giudico che non sia bene

d'essere invidiato, nè d'essere ozioso, dico che non fa mestiero d'imparar le scienze. O vero mettendo prima la sentenza, di quel dinanzi dipoi. Ma nelle cose che non sono meravigliose, ma sì ben dubbie, le sentenze vanno col perchè tutte in un groppo. Si possono accomodare ancora per sentenze certi detti laconici, e certi motti a guisa d'enigma, come se si dicesse quel che disse Stesicoro ai Locresi. Che non era bene che fossero ingiuriosi, perchè le cicale non cantassero lor di terra. Il dir sentenziosamente sta bene agli uomini attempati: ma di quelle cose però, delle quali ciascuno si trova essere esperto; perchè il pronunziar delle sentenze, si disdice a quelli che non sono d'una certa età, nel medesimo modo che il favoleggiare. E quelli che si mettono a sentenziare di quelle cose che non sanno per esperienza, o sciocchi, o ignoranti convien che siano. E per segno di ciò, vi basti di vedere, che i contadini sono gran formatori, e pronti dicitori di sentenze. Pronunziare in universale quel che si verifica solo in particolare, si conviene specialmente nel commovere a misericordia e a sdegno; e in queste si può fare, o nel principio, o dopo che la cosa s'è provata. Delle sentenze, quando ci sono utili si debbono usare

ancora quelle che sono divulgate e comuni; perchè l'esser comuni le fa parer buone, per esser come approvate da tutti; siccome volendo confortare a mettersi in un pericolo, senza attendere che gli augurj sieno propizj, dire:

Combatter per la patria, e per sè stesso,
Felice augurio;

ed a quelli che sono inferiori agli avversarj, dir, che

Marte è comune.

Ed a voler che non paja cosa malfatta d'uccidere ancora i figliuoli de' nemici per innocenti che siano, pronunziare:

Non è saggio colui, ch'ucciso il padre,
Perdona ai figli.

Certi proverbi sono ancora sentenze, come quello che dice:

Compar di Puglia.

Si ponno dir le sentenze ancora al contrario di quelle che corrono volgarmente; e volgari chiamo, come dire: *Conosci te stesso. Nulla di soverchio.* E questo quando si può far parer colui che le dice di miglior costume, o veramente quando

si dice con passione. E con passione intendo, come se uno in collera dicesse. Falso è quel detto, che bisogni conoscer sè stesso; perchè se costui si fosse conosciuto, non avrebbe mai domandato d'esser capitano. Il costume migliora quando si dice così: Che non si deve secondo quel detto amare, come se si avesse a odiare; anzi odiare, come se si avesse ad amare. E in questo bisogna che le parole sian tali, che mostrino apertamente, che così sentino nell'animo. Quando no, fa di mestieri che vi s'aggiunga la cagione, dicendo, o veramente in questo modo: Che si conviene amare, non come si dice, presupponendo di poter talvolta odiare, ma con intenzione di dover sempre amare; perchè altramente sarebbe cosa da traditore; o veramente in quest'altro modo: A me non soddisfa quel che si dice, che l'uomo debbe amare, come se fosse a qualche tempo per avere in odio; avvengachè un vero amico deve amare con animo di dover amar sempre. Nè manco mi piace quell'altro: Nulla di soverchio, perchè si convien pure odiar di soverchio gli uomini cattivi. Danno le sentenze una gran forza all'orazione in una parte, perchè toccano gli auditori dove più si compiacciono del lor giudizio. Perciocchè s'allegrano

quando uno dicendo universalmente qualche cosa, s'abbatte a darne le opinioni, che sono appartatamente loro. E qui dichiarandovi questo ch'io dico, verrò insieme a mostrarvi il modo di pescar le sentenze. La sentenza (come dicemmo di sopra) è un detto universale; e gli auditori hanno piacere di sentir dire universalmente quel che essi tenevano prima per opinion particolare. Come sarebbe uno che si trova mal soddisfatto de' vicini, o de' figliuoli, s'allegra quando s'abbatte a sentire, che non c'è la peggior pratica che del vicinato, o che non si può far il più pazzo acquisto che de' figliuoli. Onde che bisogna prima andare in qualche modo odorando quali sieno per avventura le impressioni di ciascuno, e poi sopra quelle formar le sentenze in universale. Questa dunque è una comodità che si cava dalle sentenze. Eccone un'altra migliore, che s'accompagna col costume, perciocchè quel parlare ha seco il costume che scuopre la elezion del dicitore; e questo fanno tutte le sentenze; perchè colui che le forma, pronunzia quel che gli par che si debba tener per bene in universale. Onde che se le sentenze saranno buone, di buoni costumi faranno parer colui che le dice. Abbiamo già dichiarato della sentenza quel ch'ella

sia, di quante sorti sentenze si trovano, come si debbano usare, e la forza ch'elle hanno.

CAPITOLO XXII.

Diciamo ora degli entimemi in universale, ed in che modo s'hanno a cercare, e dipoi diremo i luoghi loro; perciocchè questi sono di due diverse sorti di cose. Abbiamo già detto che l'entimema è un certo sillogismo, e come è sillogismo, e in che sia differente dal sillogismo dialettico; avvengachè non fa mestieri, nè di pigliarlo dalla lunga, nè di comporlo di tutti quei termini che vi possono intervenire; perciocchè a quel modo non ci sarebbe chiaro (allontanandosi molto dal proposito), ed a quest'altro verremmo a cicalar in vano dicendo cose già note. E di qui procede che gli uomini volgari persuadono alla moltitudine meglio che i dotti, come dicono i poeti:

Ch'a gli orecchi del volgo,
Fa più dolce armonia rozza favella.

Perciocchè i dotti dicono sopra cose comuni ed universali, e gl'idioti parlano di quel che sanno essi, e vengono alle strette. Onde che volendo persuadere, non ci abbiamo a servir di tutte

quelle proposizioni che paion vere; ma di certe che sono diffinite, e note a coloro che hanno a determinare, o veramente agli approvati da loro. E queste perchè paia o a tutti, o alla più parte, che così siano; e non s'hanno gli entimemi a cavar solamente dalle cose necessarie; ma ancora da quelle che sogliono avvenir per lo più. Ora la prima cosa noi dobbiamo tener questo: che ci sia forza di sapere tutte, o parte di quelle cose che cadono intorno al soggetto del quale ci convien parlare, o civile, o di qualunque altra sorte si sia la materia sopra la quale intendiamo d'argomentare: perciocchè niuna sapendone, di niuna si può valere a conchiuder quel che l'uomo vuole. E per venire all'esempio; come potremo noi consigliare gli Ateniesi, se debbono far la guerra, o non la fare, se non abbiamo notizia della potenza loro, se le lor forze sono, o per mare, o per terra, o nell'una parte e nell'altra; e quanto sieno grandi; e se non sappiamo l'entrate, e gli amici, ed anco i nemici loro: e che guerre hanno fatte; e come l'hanno fatte, ed altre cose simili? Come potremo noi lodarli, non sapendo la battaglia navale che fecero a Salamina, o il conflitto di Maratona, o la protezione che presero contra Euristeo pei

figliuoli d'Ercole, o qualch'altra cosa di questa sorte? Conciossiachè tutti pigliano a lodare da quelle buone parti che cadono, o veramente che mostrano di cadere intorno al soggetto preso, e similmente a vituperare dalle contrarie, considerando qual parte sia o paia tale in quelli che tolgono a biasimare; come sarebbe a dire, che ridussero in servitù la Grecia, che soggiogarono Egina e Potidea: le quali città insieme con loro aveano combattuto, e sì valorosamente s'erano portate contro ai Barbari, e cotali altre cose, o errori che avessero fatti. Nel medesimo modo procedono gli accusatori e i difensori: considerando quel che cade negli accusati o difesi da loro. La qual cosa non importa che si faccia, o degli Ateniesi, o degli Spartani, o d'un uomo, o d'un Dio. Onde che volendo consigliare Achille, o laudarlo, o biasimarlo, o accusarlo, o difenderlo, s'hanno a tôr di quelle cose che sono, o che par che siano in lui, per poter di queste (quando lo vogliamo lodare o vituperare) dir quel che v'è d'onesto, o di brutto; quando disegniamo d'accusarlo o difenderlo; quel che vi si trovi di giusto o d'ingiusto: e quando intendiamo di consigliarlo; quel che conosciamo, che gli sia utile o dannoso. E similmente in qualunque altra cosa,

come per esempio, volendo dir della giustizia s'ella è bene, o non bene, abbiamo a pigliare ciò che cade intorno alla giustizia, o intorno al bene. Laonde vedendosi che ognuno a voler dimostrare procede per questa via, o strettamente, o largamente che s'argomenti; perciocchè non si toglie a provar con ogni cosa, ma con quei capi che cadono intorno a ciascun soggetto, riducendoli in forma di ragione; perciocchè chiara cosa è, che in altro modo sarebbe impossibile a dimostrare; se ne cava manifestamente, che sia necessario (come si dice nella Topica) d'aver prima alcune scelte delle cose che accadono, e che ci sono maggiormente opportune. Di quelle poi che in un subito occorrono s'ha da cercare nel medesimo modo, avendo l'occhio non a cose determinate, ma che cadono intorno alla materia della quale proponiamo di parlare, e circoscrivendo la più parte, e la più propinqua delle sue circostanze; perciocchè quanto più se ne dicono, tanto più facilmente si prova, e quanto le cose sono più da presso, tanto più sono proprie, e manco comuni. Chiamo comuni, come se uno lodasse Achille, perchè fu uomo; perchè fu Semideo, perchè guerreggiò sotto Troja: cose che sono ancora in molt'altri. Onde che costui

niente più loderebbe Achille che Diomede. Ma proprie sono quelle che a niuno altro sono avvenute, salvo ad Achille, come d'aver ucciso Ettore, il miglior guerriero di tutti i Trojani: e Cigno, che per esser fatto impediva tutti i Greci, che non ismontassero; e dall'esser andato a quella guerra molto giovinetto; e senza esser obbligato per sacramento; e d'altre cose simili. Uno adunque, ed il primo de' luoghi topici, è questo di fare le scelte sopraddette. Ora diciamo i primi principj degli entimemi, e principio e luogo dell'entimema intendo per una cosa medesima. Ma primamente diciamo di quel ch'è necessario a dir prima. Due sorti d'entimemi si trovano; perciocchè alcuni sono confermativi dell'essere una cosa, o non essere: ed alcuni altri confutativi, o rifutativi che li vogliamo chiamare; e tra loro è quella differenza che nella dialettica è tra l'elenco e il sillogismo. L'entimema confermativo è quello che si cava dalle cose che si concedono. E il confutativo quello che raccoglie le non concedute. Di sopra si sono già detti i luoghi quasi di tutte le spezie che sono utili e necessarie; perciocchè sono già divisate le proposizioni appartenenti a ciascuna d'esse. Onde che fino ad ora teniamo di che luoghi s'hanno a cavare

gli entimemi del bene e del male, dell'onesto e del brutto, e del giusto e dell'ingiusto. Ed anco i luoghi donde si traggono gli entimemi de' costumi, e degli affetti, e degli abiti, si sono similmente già detti. Ma ora voglio che pigliamo in un altro modo a dire universalmente de' luoghi di tutti questi generi insieme; notando quali siano gli entimemi refutativi, e quali siano i confermativi, e quelli ancora che pajono gli entimemi, e non sono; perchè non sono anco sillogismi. Le quali cose dichiarate, diremo delle soluzioni, e delle obbiezioni, o vero istanze che si fanno per impugnar gli entimemi.

CAPITOLO XXIII.

Degli entimemi confermativi un luogo è *da contrarii*; perciocchè bisogna considerare, se il contrario cade nel contrario, cioè, che chi riprova consideri se non vi cade, e chi prova se vi cade. Diciamo per esempio: che la temperanza è bene, perchè l'intemperanza è male. Come anco si dice nella Messiniaca. Se la guerra è stata cagione di questi mali, bisogna che la pace sia cagion d'emendarli. E come questo:

Che se dritto non è, ch' altri s'adire
D' offesa altrui, se non ci offende in prova;
Non si dee giovamento anco gradire
Di chi malgrado suo talor ne giova;

e quest' altro:

Che se 'l falso tra noi s' acquista fede,
Può ben esser un ver che non si crede.

L'altro luogo è *da simili casi*, o vero *conjugati*, cioè, dalle cadenze delle voci, come sono: giustizia, giusto, giustamente; perciocchè bisogna che il medesimo cada parimente in tutte queste voci. Come se si dicesse, che ogni cosa giusta è buona, perchè sarebbe anco bene quel che giustamente si fa. Il che non è sempre; perchè giustamente morire non si piglia per bene. L' altro è *da correlativi*; perciocchè se sarà che l'uno abbia fatto bene, e giustamente una cosa; sarà medesimamente che l'altro bene, e giustamente l'abbia patita. E se sarà stato lecito di comandarla, sarà anco stato lecito di farla. Come disse Diomedonte dell' entrate pubbliche, delle quali egli era appaltatore. Se non è vergogna a voi di venderle, manco è vergogna a noi di comprarle, e se sarà bene, e giustamente incontrato a quelli che hanno ri-

cevuto, sarà bene, e giustamente incontrato a quelli che hanno dato; e se a quelli che hanno dato, ancora a quelli che hanno ricevuto. Ma talvolta in questa è nascosta la fallacia; perciocchè se giustamente è stato morto uno, sarà ben giustamente fatto morire: ma non sarà forse giusto che sia stato ammazzato da te. Imperò bisogna considerar partitamente, se colui che ha patito meritava di patire. E se colui che ha fatto lo dovea fare. E poi servirci di qual d'essi ci torna bene; perciocchè talvolta questi termini discordano fra loro. E non repugna in cosa alcuna che non possa essere: come si vede nell'Almeone di Teodetto, dove essendogli detto:

O, non era tua madre in odio al mondo?

Rispose di sì. Ma che bisognava considerar la distinzione che ci si fa. E domandando Alfesibea: qual distinzione? soggiunge, dicendo:

Giudicata fu ben degna di morte,
Ma non degna però ch'io l'uccidessi.

E come fu il giudizio che si fece di Demostene e degli ucciditori di Nicanore; perciocchè essendo giudicato che giustamente l'uccidessero: fu anco tenuto che giustamente morisse.

E come quell'altro di Timolao, che fu morto a Tebe, del quale fu comandato che si giudicasse, se meritava d'esser morto; come se volesse inferire, che non fosse contra giustizia d'uccidere uno che fosse degno d'essere ucciso. Un altro luogo è *dal più*, *e dal meno*, come a dire, se gli *Dei* non sanno tutte le cose, tanto meno le sapranno gli uomini; e questo è fondato sopra quella proposizione che dice: *se dove più dovrebbe esser non è*, *nè anco sarà dove dovrebbe esser meno*. Quest'altro poi, che maggiormente batterà il vicino chi batte anco il padre, vien da quell'altra regola, *che quando sia quel che dovrebbe esser meno*, *sarà anco quel che dovrebbe esser più*. E secondo questo luogo possiamo provare quel che più ci torna a proposito; o che sia la cosa, o che non sia. Evvi ancora un altro luogo *dal pari*, quando è qualche cosa nè più nè meno. E secondo questo è quel detto:

Orbo de' figli suoi
Sarà tuo padre misero, ed Eneo
Misero non sarà, che 'l suo perdeo,
Ch' era la gloria, e 'l fior de' Greci Eroi?

e così, se Teseo non fece male a rapire Elena, non fece anco male a rapirla Alessandro.

E se Castore e Polluce non fecero ingiuria a Leucippo a tôr le sue figliuole, nè anco Alessandro ingiuriò loro a tôr la sorella. E se Ettore uccise giustamente Patroclo, anche Alessandro fece il dovere ad uccidere Achille. E se non son vili gli altri artefici; nè anco debbono esser vili i filosofi; e se l'esser spesse volte vinti non è vergogna ai Capitani, nè anco deve esser vergogna ai Sofisti; e se i privati hanno a tener conto della riputazion vostra, e voi dovete tener conto di quella de' Greci. L'altro è *dalla considerazion del tempo*; del quale si valse Ificrate nella sua orazione contra Armodio, quando disse: se avanti al fatto domandandovi io che voi m'onoraste d'una statua, in caso che il facessi me l'avreste concesso; ora che il fatto è seguíto non me la concederete? Non vogliate dunque, aspettando il benefizio, promettere, ed avendolo ricevuto, dinegare. Con questo medesimo luogo si persuaderebbe ai Tebani che lasciassero passar Filippo nell'Ateniese, così dicendo: se quando avevate bisogno del suo ajuto contra i Focensi, egli avanti che il mandasse vi avesse richiesto di questo passo, non glie n'avreste voi promesso? disdicevol cosa è adunque, che per aver trascurato di mandarlo, e confidato di ot-

tenerlo, ora non lo lasciate passare. L'altro luogo è, *di rivolger* quel che si dice di noi contra al medesimo che il dice. E questo modo è di molta forza, e ne abbiamo esempio nel Teucro. Di questo si servì Ificrate contra Aristofonte che l'accusava d'aver tradite le navi per danari. Egli rivolgendosi a lui: faresti tu (disse) un tal tradimento? e rispondendogli di no, soggiunse: tu dunque, che sei Aristofonte no 'l faresti, e l'avrò fatto io che sono Ificrate? Bisogna però che colui che accusa sia tenuto più per uomo da far quel male, che l'accusato, perchè altramente sarebbe cosa da ridere: come se ciò si dicesse contra Aristide, quando egli fosse l'accusatore. Ma quando l'accusatore non è creduto, allora si deve usare, perchè ordinariamente chi accusa, deve esser miglior di colui che si difende. Onde che questo bisogna sempre che l'accusato riprovi, cioè, che l'accusatore sia miglior di lui. Ed universalmente grande impertinenza fa colui che riprende gli altri, di quel che egli fa, o di quel che farebbe; o quel che non fa, o non farebbe, egli esorta che facciano gli altri. Evvi un altro luogo, *dalla diffinizione*; come a dire: che il Demonio non è altro che, o veramente Dio, od opera di Dio, e chi crede che sia opera

di Dio, è necessario che creda ancora che Dio si trovi; e come fu quello d'Ificrate difendendosi da Armodio, che lo tacciava di viltà di sangue. Nobile (diss'egli) si deve chiamar colui, il quale è buono: perciocchè l'altro Armodio autore della tua nobiltà, ed Aristogitone suo compagno nulla aveano di nobile avanti che nobilmente operassero, ed io son loro più parente che non sei tu; perchè le mie azioni hanno più stretto parentato con quelle di Armodio e d'Aristogitone, che le tue. Di questa sorte ancora fu quello che si legge in difension d'Alessandro, che egli non dovea esser riputato incontinente poichè s'era contentato d'Elena sola. Conciossiachè incontinenti da tutti sarebbon chiamati coloro che non si contentano d'aver per godimento un corpo solo. E qui venne ancora il detto di Socrate, il quale chiamato e invitato con molti premj da Archelao, rifiutò sempre d'andarvi; e domandato dagli amici perchè lo facesse? perchè (disse) si resta ingiuriato a non poter rendere il cambio del bene, così come a non potersi vendicar del male. Perciocchè tutti questi, diffinito che gli hanno la cosa, valendosi della forza della diffinizione, concludono quello che vogliono dire. L'altro luogo è, quando si mostra in quanti modi

s'intenda una cosa, come abbiamo detto nella Topica, di questa parola Drittamente. L'altro consiste *nella divisione*; come per esempio: se tutti gli uomini fanno ingiuria per tre cose; o per questa, o per quella, o per quell'altra; per le due prime è impossibile ch'io mi sia mosso, per la terza gli avversarj medesimi non lo dicono. L'altro viene dall'*induzione*, come è quello della Peparizia. Che le donne nel riconoscere i figliuoli per tutto sogliono determinare il vero; perciocchè in Atene dubitando Manzia oratore del suo figliuolo, la madre ne l'accertò. In Tebe stando in dubbio Ismenio e Stilbone, di qual di loro fosse figliuolo Tettalisco, la madre Dodone dichiarò che fosse d'Ismenio, e per tale fu sempre chiamato. Un altro tale esempio si cava dalla legge di Teodetto. Se a coloro (dice egli) che hanno cattiva cura dei cavalli d'altri, non diamo i nostri, nè le nostre navi a quelli che sconquassano l'altrui; e se questo medesimo s'osserva finalmente in ogni cosa, ancora noi, di quelli che sono stati mali guardiani altre volte della salute degli altri, non ci dobbiamo servir per guardia della nostra. Alcidamante con questo modo prova che tutte le nazioni onorano gli uomini savi. I Parj (dicendo) onorano

Archiloco, ancora che fosse maldicente. I Chii Omero, con tutto che non fosse lor cittadino. I Mitilenei Saffo, per benchè fosse femmina. I Lacedemonj fecero Chilone del lor consiglio, quantunque si dilettassero molto poco degli studj. Gl' Italiani Pittagora. I Lampsaceni, Anassagora per forastiero che fosse onorarono di sepoltura, ed anco oggi l' hanno in venerazione. Con la medesima induzione si prova che tutte le repubbliche governate da' sapienti, sono state felici; perciocchè felici furono gli Ateniesi finchè usarono le leggi di Solone; felici furono i Lacedemonj, mentre vissero sotto quelle di Licurgo. E beata fu la città de' Tebani tosto che i filosofi cominciarono a governare. L'altro luogo è, da quello che *s'è giudicato* da altri, o d'una cosa medesima, o d'una simile, o d'una contraria. E massimamente quando sia così giudicato da tutti, e sempre: se non, almeno dalla più parte, o da' più savj; e di questi o da tutti, o da' più, o da' migliori; o che così sia stata giudicata altre volte, o da' medesimi giudici, o da quelli che sono approvati da loro. O da quelli contra al parer de' quali non si può giudicare, come i padroni. O da quelli a chi non possiamo onestamente contraddire, come sono gli Dei, il padre, i

maestri; come contra Missedemide disse Autocle: Se le furie che son Dee, non si son gravate di comparire in giudicio avanti all'Ariopago, se ne graverà Missedemide, il quale è un uomo? O come disse Saffo, che il morire è una mala cosa, perchè così hanno giudicato gli Dei; che se ciò non fosse, morrebbero ancor essi. O come Aristippo contra Platone, il quale (secondo lui) asseverava non so che molto risolutamente: Oh quel nostro compagno non disse mai tal cosa, volendo dir di Socrate. Ed Egisippo servendosi dell'oracolo ha avuto prima negli Olimpj da Giove, comandò Apolline in Delfo. Se egli fosse del medesimo parer che il padre, come quello che giudicava, che fosse vergogna al figliuolo dir contrario di quel che il padre avesse detto. E come Isocrate scrisse d'Elena; ch'ella era da bene, poichè Teseo l'avea così giudicata. E come disse d'Alessandro, che dovesse esser sufficiente giudice delle bellezze; poichè per tale era stato innanzi a tutti eletto dalle Dee. E come d'Enagora disse il medesimo Isocrate, ch'era degno uomo, perchè Conone nella sua cattiva fortuna lasciando tutti gli altri, ricorse solamente a lui. L'altro si cava *dalle parti*, come nella Topica: se l'anima è moto, che moto è ella; questo, o que-

st'altro? Questo esempio è nel Socrate di Teodetto. Qual tempio ha egli violato? qual degli Iddii non ha adorato di quelli che la città tien per Iddii? L'altro *da quel che ne seguita*; perchè nella maggior parte delle cose accade, che da loro ne segue qualche bene e qualche male; e da questo bene e da questo male si piglierà materia di confortare, o disconfortare, d'accusare, o di difendere; di lodare, o di biasimare, come per esempio: dalla dottrina ne seguita invidia, ch'è male, e ne seguita la sapienza, ch'è bene. Per questo si può dire, che non bisogna studiar di sapere, perchè non è bene d'esser invidiato; e dall'altro canto, che bisogna studiare, perchè è bene d'esser savio. Sopra questo loco è fondata tutta l'arte di Calippo; con l'aggiunta del possibile e dell'impossibile, e degli altri luoghi comuni, che si son detti di sopra. L'altro pur *dal conseguente*, è, quando di due cose, e quelle opposite ci convien confortare e disconfortare una d'esse: e nell'un caso e nell'altro usarlo nel modo che s'è detto di sopra. Ma c'è questa differenza, che quello è fondato in due quali si sieno oppositi, e questo in due contrarj. Come si dice di quella Sacerdotessa, la quale non volendo che il figliuolo si travagliasse di far parlamento

al popolo, disse: se tu dirai cose giuste, verrai in odio degli uomini: se cose non giuste, in odio di Dio. Anzi (rispose un altro) bisogna che se ne travagli, perchè se dirà cose giuste, n'acquisterà la grazia di Dio, se non giuste, quella degli uomini. Questo è tutt'uno con quel proverbio che si dice: comprare il mel con le mosche. Questa via d'argomentare si può chiamar da noi Ripiego. Quando, dati due contrarj, di ciascuno d'essi ne seguita il bene e il male contrarj l'uno all'altro. E perchè scopertamente non si loda quel medesimo che nel segreto, ma in palese si lodano per lo più le cose giuste e le buone, e privatamente si desiderano più l'utili; sarà l'altro luogo, che ci sforziamo di conchiudere l'un di due; perchè di que' luoghi, che ci servono a dir contra la comune opinione, questo è più accomodato di tutti. L'altro è *dal venirne* il medesimo in proporzione; come disse Ificrate di coloro che volevano astringere il figliuolo alle gravezze pubbliche per esser grande di persona, ancora che fosse giovinetto di tempo. Se giudicano che i fanciulli grandi sieno uomini, giudicheranno ancora che gli uomini piccioli siano fanciulli. E Teodetto nella sua legge: se fate cittadini i soldati mercenarj, come Strabacca e Caridemo

per essere uomini da bene; de' medesimi mercenarj, non caccerete della città quelli che han fatto degli inconvenienti? L'altro è quando *di due cose* ne risulta una medesima; perciocchè quelle donde la medesima risulta, possiamo dir che siano le medesime ancor esse. Una medesima empietà (disse Xenofane) è di coloro che dicono che gli Dei son nati, che di coloro che dicono che moriranno; perchè d'ambedue queste opinioni risulta che qualche volta gli Dei non siano. Ed in somma bisogna pigliare quell'accidente che risulta dell'una cosa e dell'altra, per una medesima sempre. Sì come in difension di Socrate dicendo ai giudici: voi dovete considerare che il giudizio che si fa di costumi non è della sua persona, ma della sua professione, se abbiamo da filosofare, o no. E come sarebbe ancora a mettere in considerazione; che dar la terra, l'acqua, è il medesimo che servire; e che participare della pace comune, è come tutt'uno col far quello che ci si comanda. Bisogna dunque delle due cose che ne risultano, attaccarci a quella che tornerà meglio al proposito nostro. L'altro è *dal non voler* i medesimi sempre la medesima cosa, o prima, o poi, ma diverse cose in diversi tempi, come questo entimema. Se quando eravamo

banditi, combattevamo per ritornar nella patria; ora che siamo ritornati ce n'andremo per non combattere? dove si vede la diversità dell'elezione: una volta di combatter per ritornare in casa, l'altra d'uscirne per non combattere. L'altro è, *quando si può* pensare che una cosa, o si faccia, o sia stata fatta per un effetto; dir che per quell'effetto fosse o sia fatta, ancora che non fosse così veramente. Come se si desse a qualcuno qualche cosa, dir che le sia stata data per fargli dispiacere a ritorgliene. Onde viene anco quel detto:

Ch'a molti nel salir fortuna è presta
Non per porgere aita, o tórre affanno,
Ma perchè se più d'alto a cader vanno
Sia la ruina lor più manifesta;

e quel che disse Antifonte nel Meleagro, che alla caccia di quel porco,

Le genti d'ogn'intorno eran venute
Non per disio di prede,
Ma per far ampia a tutta Grecia fede
De la sua gran vertute;

e quell'altro dell'Ajace di Teodetto: che Diomede voleva Ulisse per compagno, non per la stima che ne facesse, ma perchè chi il segui-

tava fosse inferiore a lui. Perciocchè se ben Diomede non lo faceva con questa intenzione, si può però pensare che lo facesse. L'altro comune a' litiganti ed ai consiglieri, è di considerar le cose che hanno forza di persuadere o dissuadere; e quelle per conto delle quali gli uomini fanno, o fuggono di fare una cosa. Perciocchè quando ci son di quelle che persuadono, allora bisogna dire, o che sia fatto, o che si debba fare; come quando la cosa è possibile, quando è facile, quando è utile, o a sè, o a' suoi amici; o quando è nociva e dannosa a' nemici, o quando la pena è minore che non è il comodo, e il contento di farlo; perciocchè con queste cose si persuade, e con le contrarie a queste si dissuade; e con le medesime ancora s'accusa e si difende. Si difende cioè con quelle che hanno forza di dissuadere, e s'accusa con quelle che hanno virtù di persuadere. E questo luogo è tutta l'arte di Panfilo e di Calippo. L'altro è dalle cose che non sono credibili, e tuttavolta par che si facciano; perciocchè non mostrerebbono d'esser fatte, se non fossero, o non si facessero con effetto, o non si avvicinassero a farsi, ed anco più che se fossero credibili, perciocchè s'accettano o le cose che veramente sono, o quelle che sono

probabili. Dunque se una cosa non è credibile nè probabile, sarà vera; perchè questo parer che si possa fare, non viene nè dal credibile nè dal probabile; ma dall'esser così veramente. Androcle Pitteo, accusando una legge, e levandosi il grido contra di lui, perchè diceva che le leggi avevano bisogno d'un' altra legge che le correggesse, disse: che ancora i pesci aveano bisogno del sale, se ben non parea verisimile, nè probabile, che bisogna il sale a quelli che son nutriti nel salso. E che l'olive nella lor concia aveano anco bisogno dell'olio, ancora che non sia credibile, che donde l'olio si fa, abbia d'olio mancamento. L'altro luogo è buono a confutare, e viene *dalla considerazion* delle cose che ripugnano, da qualunque cosa la ripugnanza si cavi; discorrendo per tutti i tempi, le azioni, e le parole, o solamente dell'avversario, come per esempio; egli dice d'amar la libertà vostra, e nondimeno ha congiurato con i trenta tiranni contra di voi; o solamente di sè stesso, come a dire: costui mi calunnia per uomo contenzioso, ma non ha però da dimostrare ch'io contendessi mai con persona, o di sè stesso, e dell'avversario insieme, come sarebbe: costui non prestò mai del suo niente a niuno, ed io del mio ho ri-

scattati molti di voi. L'altro è *quando* qualche persona o qualche cosa è stata sospetta di qualche mancamento, il quale non caggia in loro: assegnar la cagione della sinistra opinione, perciocchè da qualche cosa il sospetto è proceduto. Come volendo una donna abbracciare e baciare il figliuolo, e per questo stringendosi con lui, fu sospettato che usasse con quel giovinetto; ma detta la cagione, cessò la calunnia; e nell' Ajace di Teodetto, Ulisse assegna contra d'Ajace la cagione, perchè essendo esso Ulisse più forte di lui, non fosse riputato per tale. L'altro è *dalla cagione*, dicendo quando là cagion c'è, che la cosa sia; e quando non c'è, che non sia. Perchè la cagione, e quello di cui è cagione vanno insieme. E senza cagione non è cosa alcuna. Come Leodamante difendendosi contra l'accusa di Trasibulo, il qual diceva che egli era già processato nella Rocca, ma che avea scancellato il processo quando reguavano i trenta tiranni. Non accadeva ch'io lo scancellassi (rispose egli); perchè trovandosi scritto che io fossi nemico del popolo, ne sarei stato in maggior credito con i trenta.

L'altro è di considerare se si poteva, o se si può fare altramente meglio di quello che ci s'oppone che noi consigliamo, o che facciamo,

o che abbiamo fatto; perchè quando questo sia, si mostra che non abbiamo fatto. Conciossiachè nessuno di suo volere e di suo conoscimento s'appiglia alle cose cattive. Tuttavolta questo è falso, perchè molte volte si conosce di poi quel ch' era meglio che si facesse, che prima non si conosceva. L' altro è *di considerare,* se facendosi questa cosa insieme con quest' altra, si viene a fare il contrario. Come Xenofane, domandato dagli Eleati se sacrificando a Leucotea si dovea piangerla o no, dette per consiglio, che se l'aveano per Dea, non la piangessero, se per femmina, che non le sacrificassero. L' altro luogo è così accusando come difendendo, che ci fondiamo negli errori, come nella Medea di Carcino, dove essa vien accusata d' avere uccisi i figliuoli, visto che non si trovavano; perciocchè ella avea fatto l' errore di mandarli via; ma dall' imputazione d' averli fatti morire si difende dall' altro canto con dire, che non avrebbe uccisi loro, ma Giasone, perchè in questo avrebbe errato Medea di non ammazzar lui, avendo ammazzati i figliuoli. Ed in questo luogo, e in questa sorte d' argomentazione consisteva tutta l' arte vecchia di Teodoro. L' altro è dal *nome*, come disse Sofocle. Veramente sei tu Sidero, cioè Ferro, donde

viene il tuo nome. E come usavano di dire in laude degli Dei, Giove perchè giova. E come Canone chiamava Trasibolo. Trasibolo, cioè d'audace consiglio; e come Erodico diceva il Trasimaco. Sempre tu sei Trasimaco: cioè audace nel combattere; e di Polo sempre Polo, che vuol dir polledro. E contra Dracone legislatore, che le sue leggi non erano d'un uomo, ma d'un Dracone; perciocchè erano troppo dure. E come Euripide nell'Ecuba contra Venere, chiamata Afroditi. Degnamente incomincia il nome tuo dal nome d'Afrosini, perciocchè significa pazzia; e Cheremone di Penteo, che derivando da Pentos, che vuol dir piato, disse:

Che dal futuro pianto era nomato.

Degli entimemi i confutativi hanno più vivezza, e s'afferrano meglio che i confermativi; perchè l'entimema che confuta è una breve conclusione de' contrarj. I quali posti l'uno a canto all'altro, sono più chiari all'auditore; e di tutti i sillogismi così confutativi, come confermativi, commovono, e penetrano maggiormente quelli che si comprendono dal cominciare; ma non perchè siano in pelle; perciocchè gli auditori s'allegrano ancor essi d'averli compresi; ed

anco quelli sono penetrativi, i quali se ben s'indugia a comprenderli, tosto però che son detti, sono intesi.

CAPITOLO XXIV.

E perchè avviene che l'uno è veramente sillogismo, e l'altro non è, ma par che sia; è necessario ancora che uno sia veramente entimema, e l'altro che paia, e non sia: già che s'è detto che l'entimema è un certo sillogismo. Ora di quelli entimemi che paiono, e non sono, i luoghi son questi. Il primo consiste *nell'inganno* delle parole. E di questo una parte è (come nella facoltà dialettica) quando senza aver prima provato, si viene a concludere e a dire: adunque non è questo nè questo; adunque è necessario che sia questo e questo; e dir anco con certi entimemi stravolti, e di termini contrarj, pare entimema, e non è; per esser questo modo di dire in luogo d'entimema; e le cavilazioni che si fanno in questo modo si può dir che siano *dalla figura del parlare.* È anco di qualche giovamento a parer di provare, l'accozzare insieme i capi di molti sillogismi. Come dicendo: egli salvò questi, vendicò quegli altri, liberò la Grecia: ciascuno de' quali capi sarà

già provato per gli altri. Tuttavolta rimettendosi insieme, par che si faccia ancora d'essi un non so che. L'altra parte di questo inganno delle parole, consiste *nell'equivocazione*, come a dire che Mys, che significa il sorcio, fosse degno di lode, perchè da lui son dette le più onorate feste di tutte, che sono i misteri. O se qualcuno per celebrare il cane, pigliasse a dire insieme del can celeste, o veramente del Dio Pane; perchè disse Pindaro:

O beato,
Che da beati fosti il vario cane
Della gran Dea chiamato.

O veramente dire, disonorevol cosa sia di non aver cane alcuno. E che per questo il cane sia cosa onorevole; ovvero volendo lodar Mercurio di libertà, chiamarlo κοινωνικὸν, che vuol dir comunicativo e liberale; perchè fra tutti gli Dii, solo Mercurio si chiama κοινός, che vuol dir comune infra loro e gli uomini; o come se si dicesse che onorevolissima cosa sia λογὸς, perchè gli uomini dabbene sono λογὸυ, e non di danari degni; ma l'esser degno λογὸυ, non s'intende solamente in un modo. L'altro luogo è di *separare* le cose composte, o di compor le separate; perciocchè parendo ciò molte volte

una cosa medesima, e non essendo, bisogna fare una delle due, secondo meglio ci torna; e questo modo di parlare è d'Eutidemo; e l'esempio d'esso sarà questo. Tu sai la galera, tu sai lo stare in porto: adunque sai la galera stare in porto; e così, tu conosci le lettere di questo verso; adunque tu intendi il verso, essendo le lettere e il verso una cosa medesima; e quell'altro che dice: se due volte tanto è nocivo; dunque una volta tanto non sarà sano; perchè non può stare insieme, che di due parti buone ne risulti il tutto cattivo. Questa ragione così detta fa l'argomento confutativo. Ma detta a quest'altra guisa, poichè non è che una volta tanto sia bene, e due volte tanto sia male, lo fa confermativo. Ma tutto il luogo insieme è sofistico. Così quello che disse Policrate di Trasibolo, che avesse spenti trenta tiranni, avendo estinta una tirannide sola, che era di trenta: dove l'inganno consiste nella composizione. L'esempio di quel che viene dalla divisione, è nell'Oreste di Teodetto, dove a provare che giustamente avesse uccisa la madre gli fa dire: giusta cosa è, che chi fa morir il marito, muoia ancor essa. E giusta cosa è che il figliuolo vendichi il padre; e questo è quel che s'è fatto, dice Oreste; perciocchè compo-

nendo queste cose insieme, non sarebbe forse più giusto. Si potrebbe anco riferire a quell'altra spezie d'inganno, che si dice mancamento; perciocchè ci manca per mano di chi. L'altro luogo sta *nell'aggravamento* della cosa, o di sì, o di no, che si dica; e questo è quando innanzi che si provi il fatto, si ringrandisce, perciocchè quando viene aggravato dal reo, fa parer che non sia fatto. Quando l'aggrava, e se ne riscalda l'accusatore, mostra che sia fatto. Ma non è però che sia entimema; perchè l'auditore ne viene ingannato, non essendo concluso, nè che sia fatto, nè che non sia fatto. L'altro è *quello che procede* dal segno, che nè anco questo conclude. Come se uno dicesse che gli amori sono utili alle città; perchè l'amor d'Armodio e d'Aristogitone distrusse la tirannide d'Ipparco; o come se si dicesse, che Dionisio è ladro, perchè è cattivo. Che ancora questo non prova; perchè non ogni cattivo è ladro, ma sì bene ogni ladro è cattivo. L'altro vien *dall'accidente*, come dice Policrate de' sorci, che si doveano onorare per l'aiuto che aveano dato incontro a' nemici a roder loro le corde degli archi; o come se uno dicesse, che l'esser chiamato a convito è cosa onoratissima, perchè Achille per non esservi chiamato in Tenedo,

s'adirò con i Greci. Ma egli s'adirò, perchè si tenne disonorato da loro. E ciò si abbatte ad essere in questo, che non fu chiamato a convito. L'altro *da quel che ne segue*; come si dice nell'orazione di Paride, che egli fu magnanimo, perchè fuggendo la conversazion di molti, si stava solitariamente in Ida; avvegna che essendo i magnanimi persone così ritirate, poichè Paride fu tale, par che si debba tener per magnanimo ancor esso; e perchè veste attillato e va di notte, è adultero, per esser gli adulteri tali; e similmente dir che i poveri sono fortunati, essendo lor lecito cantare e ballar nel tempio. Ed i fuorusciti per poter abitar dovunque vogliono; perchè potendo i fortunati far di queste cose, quelli che le possono fare pajono ancor tali: ma la differenza sta nel come lo possono fare. E però si riduce questo luogo a quel del mancamento. L'altro è *dal porre per cagione* quello che non è cagione, come sarebbe a dire: che la cosa sia fatta insieme con questo, o dopo questo; perciocchè pigliano con questo invece di per questo; e ciò fanno spezialmente quelli che si travagliano ne' maneggi delle Repubbliche. Secondo questo luogo disse Demade che il reggimento di Demostene fu cagion d'ogni male, perchè dopo quello seguì la guerra. L'al-

tro consiste *nel mancamento* del quando e del come. Diciamo per esempio che Paride non fece ingiuria a rapir Elena; perchè Tindaro suo padre le avea data libertà di maritarsi a suo modo. Sì, prima che fosse maritata forse, ma non per sempre; perchè il padre n'era signore solamente fino alla prima volta. O come se uno dicesse che si fa ingiuria a batter gli uomini liberi. Sì, ma non in tutti i modi, ma solamente quando chi batte fa prima ingiustizia; e siccome nelle dispute contenziose si forma un sillogismo apparente dell'esser una cosa assolutamente, a non esser assoluta, ma secondo una qualche parte, nel modo che dialetticamente disputando si suol dire: che quel che non è, sia, perchè quel che non è, è una cosa che non è; e come si dice che si può sapere la cosa incognita, perchè l'incognito è quello che si sa, che non si può sapere. Così nella rettorica si forma un entimema apparente dall'esser non assolutamente verisimile, ma in un certo modo. E questo è quel verisimile che non è universale, come dice anco Agatone:

Altri dirà, che verisimil sia
Avvenir cosa agli uomini sovente,
Che verisimilmente non devria;

perciocchè si suol far talvolta quel che non è verisimile. Onde che verisimile viene ad essere ancora quel ch'è fuor del verisimile; e se questo è, sarà che una cosa non verisimile, sia verisimile. Sì, ma non assolutamente; e come nelle contese dialettiche si fa fraude quando non vi s'aggiunga in che, a rispetto di che, e infino a che: così nella rettorica s'inganna, mettendo per verisimile assoluto quel che solamente è verisimile, con qualcuna di queste circostanze. E sopra questo luogo solo è fondata tutta l'arte di Corace. Onde che per questa via uno accusato d'aver battuto un altro, se ragionevolmente non se ne può sospettare, essendo debole, si può difender con dire che non è verisimile che l'abbia potuto battere; e se ragionevolmente se ne può sospettare, essendo gagliardo, si difenderà pur con dire, che non è verisimile che l'abbia battuto, perchè dovea pensare, che verisimilmente questa sospizion d'averlo fatto sarebbe caduta in lui; e così medesimamente nell'altre cose. Perciocchè è necessario che se ne possa, o non se ne possa sospettar ragionevolmente. Onde si vede che l'una cosa e l'altra si può far verisimile. Ma l'inganno consiste in questo, che l'una è verisimile assolutamente, e l'altra non assolutamente, ma (come s'è detto)

in una certa parte; e questo è quel che dicono i sofisti, far migliore la ragion peggiore. Onde che ragionevolmente dispiaceva agli uomini la professione di Protagora, perciocchè è falsa e non vera; ma è bene un'apparente sorte di verisimile; e non si trova in verun'arte, salvo che nella rettorica e nella sofistica. Abbiamo già detto degli entimemi, così di quelli che sono, come di quelli che paiono. Resta ora che continuiamo a dire delle soluzioni.

CAPITOLO XXV.

In due modi si risolve, o con opporre altri argomenti, o con fare instanze. Il modo d'opporre argomentando è già noto, che si può cavare dai medesimi luoghi che si son detti; avvengachè gli argomenti sono di materie probabili, e le probabili trovano assai contrarj infra loro. Le instanze dunque (come si dice nella Topica) si fanno in quattro modi. O dal medesimo, o dal simile, o dal contrario, o dalle cose giudicate. Dal medesimo dico, come se si formasse un' entimema dell' amore che fosse buona cosa; l'instanza sarebbe per due vie, o dicendo universalmente che tutti i bisogni son cattivi: o particolarmente, chè non si direbbe

per proverbio *l'amor caunio*, se non ci fossero ancora de' cattivi amori. Dal contrario si fa l'instanza, come se l'entimema fosse che gli uomini buoni fanno bene a tutti gli amici, rispondendosi, che i tristi non fanno già male a tutti. Dal simile, quando l' entimema fosse questo, che coloro che ricevono dispiacere hanno sempre in odio; dir che quelli che ricevono piacere non amano già sempre. Le cose giudicate son quelle che sono venute dagli uomini degni. Come se ci fosse fatto un entimema che bisogna perdonare agli ebbri, perchè peccano per ignoranza. L' instanza sarà, Pittaco dunque merita biasmo che constituì maggior pena a chi peccava per ebbrezza? E conciossiachè gli entimemi derivano da quattro cose; e le quattro cose sieno queste: verisimile, esempio, indizio e segno; perciocchè dai verisimili vengono quegli entimemi che si fanno di cose che sono, o veramente che pajono in maggior parte; dall'esempio quelle che si formano per induzione d'una, o di più cose simili, quando si piglia una proposizione universale, e si conchiude poi nel particolare. Dall' indizio, quelli che si cavano dalle cose necessarie, e che veramente sono; e dai segni quelli che son fondati nelle cose universali, o particolari, o vero,

o falso che sia; parlando prima degli entimemi che vengono dai verisimili (poichè verisimile è quello che non è sempre, ma come il più delle volte), chiara cosa è che con fare instanza si possono sempre risolvere. La soluzione nondimeno è apparente, ma non vera sempre; perciocchè colui che fa l'instanza, non solve con dir che la cosa non è verisimile, ma con dir che non è necessaria. E da questo inganno procede, che l'accusato ha sempre maggior vantaggio che l'accusatore; perchè mostrando l'accusatore per via di verisimili, e non essendo il medesimo a risolver, che non sia verisimile che risolver che non sia necessario (che contra al verisimile si può sempre fare instanza, altramente non sarebbe verisimile, ma sempre vero necessario), il giudice quando il difensor viene a risolvere, che non è necessario quel che s'oppone, pensa, o che non sia verisimile quel che l'accusatore ha detto contra di lui, o che non sia tale, che vi debba far su giudizio. Ed in questo s'inganna, come abbiamo detto; perchè non deve egli giudicar sempre dalle cose necessarie, ma dalle verisimili ancora; essendo questo quel che si dice il migliore e più retto modo di giudicare. Non basta dunque a solvere che non sia necessario; ma bisogna solvere, che

non sia verisimile. E questo avverrà, quando l'instanza sia tale, che superi il verisimile che adduce l'accusatore, con un altro verisimile che sia più solito ad essere; e questa instanza può venir da due cose, o dal tempo, o dal fatto: e fortissima sarà venendo da ambedue; perciocchè quando così sia, che questo verisimile si faccia il più del tempo, e nel più delle cose; sarà che sia più verisimile che quell'altro. Si risolvono ancora i segni e gli entimemi che derivano da' segni ancora che siano veri; come s'è detto nelle cose di prima; perchè abbiamo già veduto nell' Analitica, che nessun segno fa sillogismo. Contro gli esempi e gli entimemi che da essi si formano, servirà quella medesima risoluzione, che contra i verisimili; perchè opponendosi una qualche cosa a rincontro, che non sia così, come l' avversario dice, basta a risolver ch'egli non prova di necessità; ancora, che per la più parte, e le più volte possa stare altramente. Ma quando per lo più, e le più volte sia com'egli dice, allora bisogna contrastare, che questo caso sia diverso da quello, che diverse siano le lor circostanze, o che qualch'altra differenza sia tra loro. Il tecmirio e gli entimemi che dal tecmirio procedono non si possono risolvere con dire, che

non faccia sillogismo, perchè ancòr questo abbiamo chiarito nell'Analitica. Ci resta dunque a mostrar, che quel che l'avversario dice non sia vero. Che quando manifestamente sia vero e sia tecmirio, non si può più risolvere, perchè già tutto è chiaro per dimostrazione.

CAPITOLO XXVI.

L'AMPLIARE e il diminuire non è fra gli elementi dell'entimema. Ed elemento e luogo intendo tutt'uno: perchè l'elemento e il luogo sono d'onde derivano molti entimemi. Ma l'ampliare e il diminuire sono entimemi a dimostrare che una cosa sia grande o piccola, sì come a provar che sia buona o sia cattiva, o giusta o non giusta, o di qual si voglia altra qualità. E queste tutte son cose delle quali si formano i sillogismi e gli entimemi. Onde che se non è loco d'entimema veruna di queste, non sarà anco nè l'ampliare, nè il diminuire. Gli entimemi risolutivi non sono d'altra spezie, che gli affermativi; perciocchè è manifesto che si risolve, o dimostrando, o facendo l'instanza; e dimostrano ambedue l'opposito l'uno dell'altro, come a dire. Se uno avrà dimostrato che la cosa sia fatta, l'altro dimostrerà che non sia fatta. E se

uno che non sia fatta, l'altro che sia fatta. Onde che questa non viene ad esser la differenza, servendosi l'uno e l'altro delle medesime cose. Perchè degli entimemi si vagliono tanto a provar che la cosa sia, quanto a provar che non sia. Nè anco l'instanza è entimema, ma secondo l'uso topico, è un mettere innanzi una opinione, per la quale si faccia chiaro che l'argomento non conchiude, e che qualche proposizion si sia presa, la qual non sia vera; e poichè s'è detto abbastanza degli esempi, delle sentenze, degli entimemi, e di tutto quel che bisogna sapere per esprimere i sentimenti dell'animo, e dove si trovano le cose che fanno per noi, e come s'impugnano quelle che fanno per l'avversario: resta ora che veniamo a trattare come si dicono, e come si dispongono.

LIBRO TERZO.

CAPITOLO PRIMO.

Essendo tre le cose delle quali s'ha da trattare intorno all' arte del dire: la prima che consiste nell'invenzion delle prove, la seconda nell'elocuzione, e la terza nella disposizion delle parti del ragionamento che s'ha da fare. Abbiamo già detto delle prove, di quali cose, e di quante si fanno, e come sono di tre sorti, e quali siano, e perchè tre solamente; perciocchè ognuno resta persuaso o per una qualche disposizion di sè stesso, o per credere che coloro che dicono, siano d'una qualche condizione, o per essergli dimostrato per forza di ragione. Abbiamo ancora trattato d'onde s'hanno a cavar gli entimemi; perciocchè d'essi altri sono spezie, ed altri sono luoghi. Ora conseguentemente abbiamo a ragionar dell'elocuzione; perciocchè non basta aver che dire, che bisogna dir anco come si conviene, ed è di molta importanza a far parer l'orazione di quella qualità che bisogna.

S'è cercato in questa facoltà di dire, secondo l'ordine naturale prima quel che naturalmente è primo, cioè di trovar donde le cose s'hanno a provare. Dipoi trovate che sono, come s'hanno a mettere in ragionamento, e con qual ordine. Ed ultimamente come si debbono pronunziare e recitare. La qual parte è di grandissima forza; ma per ancora non è stata ridotta in arte, perchè non è molto tempo che venne nei tragici e negli epici; perciocchè da principio i poeti medesimi rappresentavano le lor tragedie. Onde che questa parte della recitazione appartiene ancora alla rettorica, sì come appartiene alla poetica. E da Glaucon Teio, e da certi altri ne sono stati dati alcuni precetti. Consiste questa nella voce, come si debba usare, quando grande, quando piccola, e quando mezzana; secondo che a ciascuna sorte d'affetto si conviene; come usar gli accenti, cioè l'alto, il basso e il mezzano. E che sorte di numeri secondo la qualità di ciascuna passione. Onde che tre sono le cose che si considerano circa la recitazione. La grandezza, l'armonia e il numero. Questi dunque che sanno ben recitare, sono quelli che quasi sempre nelle lor controversie riportano l'onore del dir bene; e siccome ora nelle poesie più muovono quelli che le rappresen-

tano, che quelli che le compongono, così nelle contese civili sogliono esser superiori coloro, che meglio e più vivamente porgono le lor ragioni per la correzione degli ordini civili. Nondimeno l'arte di questa cosa non è stata ancor costituita; perciocchè quella dell'elocuzione ancor essa è venuta tardi. E volendola ben considerare par che sia cosa molto fastidiosa. Ma poichè tutta questa pratica della rettorica insieme è fondata nel parere; ci convien tener conto ancor di questa parte, non come di cosa ben fatta, ma necessaria. Considerando che il dover sarebbe di non cercare altro di più ne' parlamenti, che porger nudamente le sue ragioni, e contendere con la sola verità delle cose, senza voler per via d'ornamenti e d'artifizio attristare, o dilettar gli animi degli ascoltanti per guadagnarseli. Onde che l'altre cose che si adducono fuor della dimostrazione, sono anco fuor del proposito; possono nondimeno assai, come s'è detto per la corruzion che regna negli auditori. L'ornamento dunque del parlare, per un certo che, si richiede necessariamente in ogni sorta di disciplina. Essendo pur qualche differenza a voler bene esprimere il suo concetto dal dire in un modo, al dire in un altro. Nondimeno non importa tanto nell'altre, quanto in questa,

Ma tutte queste cose hanno luogo nella fantasia degli uomini, e servono solamente per adescar gli auditori; e da qui viene, che nessuno di quelli che insegnano la geometria procede con tale artifizio. Quest'arte di recitare quando si sarà trovata, sarà quel medesimo che quella degl'istrioni. E di già sono stati certi, che hanno messo mano a darne alcuni pochi avvertimenti, come Trasimaco nelle sue commiserazioni. Procede questa grazia di recitare più tosto dalla natura che dall'arte. Ma circa il parlare, non si può fare senza artifizio; e per questo dico un'altra volta, che quelli che ciò sanno fare, riportano la palma delle lor contese, così come i retori nella parte che tocca all'azione; perciocchè si vede che l'orazioni scritte hanno maggiore efficacia dal modo del dire, che dal sugo de' sentimenti. Cominciarono da principio i poeti a mover qualche cosa in questa parte, sì come naturalmente si fa perchè i nomi delle cose non sono altro che una rappresentazion d'esse, e la voce è sopra tutte l'altre parti attissima rappresentatrice d'ogni cosa; e di qui son venute l'arti del comporre versi eroici, e del rappresentare le composizioni, e l'altre simili. E perchè i poeti piacevano alla gente, ancora che dicessero delle sciocchezze, parve

che il favore e la gloria loro non venisse tanto dalle cose che dicevano, quanto dal modo del dirle; e di qui nacque che gli oratori si dettero da principio al dir poetico, come fece Gorgia; ed infino ad oggi sono molti poco intelligenti i quali pensano che questi tali siano i più leggiadri dicitori di tutti. Il che non è, perchè d'una parte è il dir che s'appartiene ai prosatori, e d'un'altra quel che si conviene a' poeti. Di che fa fede l'usanza che è seguita di poi; perchè gli scrittori delle tragedie non usano più quel medesimo modo di comporre. Ma sì come dagli ottonarj si sono gittati ai jambici senarj, come a numero più somigliante alla prosa, così hanno dismessi quei vocaboli che sono fuor dell'uso del parlare ordinario; e quelli che ancor oggi son compositori d'esametri non usano più quelle voci, con che ornavano prima le lor composizioni. E per questo è una vanità a voler imitare quel lor modo di dire, il qual da essi medesimi è stato rifiutato. Chiara cosa è dunque che non ci bisogna ragionar compitamente tutto che si può dire intorno all'elocuzione, ma solamente intorno a quella che diciamo appartenere al prosatore; perchè dell'altra abbiamo ragionato nella poetica. E quel che se n'è detto sia ben detto.

CAPITOLO II.

Ora abbiasi per diffinito che la virtù del parlare consista nell'esser chiaro, e che sia vero; vedere, che se non s'intende, non fa l'offizio suo. Dipoi, che non sia nè troppo basso, nè troppo sopra la dignità della cosa, ma secondo che si conviene a quel che si dice; perchè lo stil poetico non darà forse nel basso, e nondimeno non avrà convenienza col parlare della prosa. Questa chiarezza del dire si fa quando le parole sono proprie, e l'altezza e l'ornamento del parlare procede da quell'altra sorte di parole, delle quali abbiamo trattato nella poetica; perciocchè in questo le traslazioni e le permutazioni delle parole, par che diano maggior dignità all'orazione. Perciocchè quel che avviene agli uomini in vedere i forestieri ed i pellegrini, avviene anco a sentir le parole. E per questo bisogna far che i ragionamenti abbiano del forestiero e del peregrino. E questo perchè la rarezza fa meraviglia, e la meraviglia porge diletto. Nella poesia dunque ne sono molte di questa sorte, e convenientemente vi son poste; perchè questo genere di dire, cioè poetico, s'innalza sopra gli altri, così circa la materia, come circa

le persone. Ma nelle prose se n'usano molto poche, perchè sono di più basso soggetto; avvengachè ancora nella poesia si serva poco il decoro a far che un servo o un fanciullo mostri troppo dell'esquisito. E così parlandosi di cose troppo minute. Ma le prose hanno ancor esse la misura di stringere ed allargare il lor decoro. Onde bisogna che i dicitori nascondano l'arte, e che facciano le viste che il parlar loro non sia composto nè finto, ma naturale e corrente; perchè questo ha del persuasivo, e quello fa il contrario. La cagione è, che colui ch'ascolta avvedendosi che il parlare è pensato e artifizioso insospettisce, e se ne guarda, come di cosa che sia fatta per ingannarlo. In guisa che sospetterebbe un bevitore che s'accorgesse che il vino gli fosse mescolato; e come avvenne della voce di Teodoro istrione, la quale fu tanto lodata a comparazione di quelle degli altri, perchè la sua correndo naturalmente, pareva che fosse propria di colui che parlava. E quelle degli altri, perchè erano sforzate, mostravano d'essere d'altre persone. Questo nascondimento dell'arte si fa bene quando il parlare si compone di voci che siano scelte; ma scelte però dalla favella comune come fece ed insegnò di fare altrui primamente Euripide. Ora conciossia cosa che l'o-

razione sia composta di nomi e de' verbi; e trovandosi di tante sorti verbi e nomi di quante abbiamo ragionato nel trattato della Poetica; dobbiamo avvertire, che ci abbiamo a servire di pochi di quelli che si chiamano delle lingue, e composti e finti. E servircene rade volte, ed anco in pochi luoghi. E in che luoghi si dirà poi. La cagione è la medesima che s'è detta prima, perchè fanno il parlare più diverso dall'ordinario che non si conviene; e per la prosa sono accomodati i proprj, i nostrali e le me . fore sole. E che sia vero, avvertite che per . etafore, e per voci proprie e nostrali solamente suol parlare ognuno. Onde si vede chiaramente, che chi saprà ben maneggiar queste voci ne' suoi componimenti, darà loro quella grazia che abbiamo detto del forestiero; celerà l'artifizio dell'ornamento, e parlerà chiaro. In che dicevamo che consisteva la virtù del dir rettorico. Di questi nomi, pei sofisti fanno quelli che sono omonimi, perchè per mezzo loro si fa fraude nel dire. E per i poeti sono accomodati i sinonimi; e dico proprj, e sinonimi, come per esempio ire ed andare, che l'uno e l'altro di questi sono proprj e sinonimi tra loro. Ma quel che sia ciascuno di questi nomi, e quante sono le spezie della metafora, e che nel verso

e nella prosa la metafora vale assai, s'è già detto nel trattato della Poetica. Circa queste cose tanto più fa mestiero all'oratore d'affaticarsi, quanto la prosa ha manco ajuti che il verso. Vi si deve ancora affaticare, perchè la metafora è quella che sopra ogn'altra cosa porta seco e la chiarezza e la dolcezza e la vaghezza, che dicevamo ora del forestiero; ed anco perchè non la possiamo cavar da nessun altro che da noi. Queste metafore, ed anco gli epiteti, bisogna che siano convenienti alle cose che si dicono. E questo sarà quando si cavino dalla proporzione, perchè altramente si conoscerà la disconvenevolezza loro. Perchè i contrarj posti l'uno a canto all'altro agevolmente si discernono. Imperò si deve considerare, se al giovine sta bene una veste di scarlatto; quel che sta bene al vecchio, perchè non una medesima veste si conviene a tutti; e volendo adornar quel che si sia, bisogna pigliar la metafora dal meglio di tutto il genere. E volendo disonorar, pigliarla dal peggio. Dico così, perchè essendo che contrarj sian posti in un medesimo genere; dicendosi che un mendico ambisca, e che uno ambizioso mendichi; riducendosi l'una e l'altra di queste cose al medesimo genere del domandare, si farà come s'è

detto. Secondo che disse ancora Ificrate di Callia, che egli era Mitragirte e non Daduco. Tu non sei pur dell'ordine (rispose Callia); perchè se ciò fosse non mi avresti per Mitragirte, ma per Daduco; perciocchè tutti due questi offizi erano d'intorno alla gran madre degli Dii; l'uno onorato e l'altro no. Così quelli che adulavano a Dionisio, da altri erano chiamati Dionisio colaci. E da lor medesimi si chiamavano Tecnite. Ambedue queste guise di parlare sono metafore, cavate l'una da vile offizio, e l'altra da onorato. Nella medesima guisa i corsari e i ladri si chiamano ora buscanti e procaccini. Onde che nel medesimo modo un grave eccesso si può dire errore; ed un errore si può chiamare eccesso. E d'un che abbia furato, si può dire che abbia preso e predato. Ma quelle metafore non son buone, che non son fatte secondo la dignità di quel che si dice, come quella di Delefo in Euripide, quando chiama i remiganti re de' remi; dove non si osserva il decoro, perchè, regnare in questo luogo, è maggior che non sopporta la bassezza del remo. Onde che l'arte non si viene ad occultare. Si fanno viziose ancora per la ruvidezza delle sillabe, quando esse sono segni di voce non dolce, come fu quella di Dionisio detto il Calceo,

che nelle sue Elegie chiamò la poesia stiamazzo di Calliope; perchè la poesia e lo stiamazzo sono ambedue suono : la metafora nondimeno è cattiva, per esser fatta di voci non significative della dolcezza delle Muse. Non si deve ancora derivar la metafora dalla lunga, ma da cose d'un medesimo genere, e di simile spezie; nominando quelle che non hanno nome per modo, che quando si dicono, si comprenda che siano d'un genere con quelle donde son nominate, come si vede in quel bello enigma della ventosa:

Io vidi un che col foco
Un bronzo in su le spalle gli appiccava.

Perciocchè non avendo quello attaccamento della ventosa vocabolo proprio, si cavò per metafora dalla colla; essendo che l'attaccatura sia così della colla, come della ventosa; ed universalmente dai buoni ed approvati enigmi si cavano buone e ben fatte metafore. Perciocchè facendosi gli enigmi con le metafore, è manifesto che da quelli si possono ottimamente cavare. Bisogna ancora che le metafore siano prese da cose oneste; e l'onestà delle parole consiste parte (come dice Licimnio) nel suono della voce, e parte nel significato. E così me-

desimamente la bruttura. Evvi un altro terzo modo col quale si risolve ancora quella ragion sofistica con che Brisone provava, che nessuno può parlare disonestamente. La qual ragione è, che sebben una cosa disonesta si dice con altro vocabolo, pur la medesima cosa significa; perciocchè quello è falso; avvegnachè un vocabolo è più proprio, più assomigliato, e più famigliar d'un altro a metter quel di che si parla innanzi agli occhi. Oltre di ciò una cosa detta in un modo, non ci si rappresenta la medesima che detta in un altro. Onde che bisogna tenere che più onesto, o più disonesto sia questo, che quel vocabolo. Che quanto alla cosa, se ben l'un vocabolo e l'altro onesta e laida ce la significa, non ce la significheranno però, come onesta, o come laida. O veramente ce la significheranno tale, ma più e meno. Bisogna adunque che le metafore si derivino in quanto a questa parte dell'onestà da cose oneste, o di voce, o di significato, o di vista, o di qualch'altro sentimento simile. Perciocchè è qualche differenza da chiamar l'aurora rosata, a chiamarla purpurea, e peggio saria se si dicesse rossa. Gli epiteti ancora, o aggiunti che si dicano, s'hanno a derivar nel medesimo modo; perciocchè le aggiunzioni si posson cavar

o dalla migliore, o dalla peggior parte. Dalla peggiore, come sarebbe a dire: Oreste matricida; dalla migliore, come nominarlo vendicator del padre; e Simonide poeta richiesto di comporre in laude delle mule d'Anaxila, il quale avea vinto il pallio con esse, portandogli poco premio non volse farlo, come sdegnandosi di lodare animali che fossero mezzo asini. Ma tornando il medesimo con più conveniente mercede, le lodò dicendo:

Di veloci destrier figlie onorate;

pigliando l'epiteto dal cavallo, che è la parte migliore, con tutto che fossero ancor figlie degli asini. Il medesimo si fa col diminuire. E nomi diminutivi sono quelli che fanno minore, o il bene, o il male, che significa il primo nome donde derivano, come quando Aristofane si burla de' Babilonj: che per oro, oruzzo; per veste, vesticciuola; per riprensione, riprensionetta, e per malattia disse malattiuzza. Ma così in questi diminutivi, come negli epiteti, bisogna andar rattenuto, e nell'una cosa e nell'altra investigar la mediocrità.

CAPITOLO III.

La freddezza nel dire si fa in quattro guise. E prima col raddoppiamento delle parole, come fece Licofrone che chiamò il cielo molti fronte, la terra capogrossa, e il lito calle stretto. E come Gorgia che disse: Adulator ciarlivendolo, e giurafalso, e giuravero. Ed Alcidamante che descrivendo uno infuriato, disse che avea un volto colorifuoco: la prontezza è finifera dell'imprese; la persuasione, ponitermine dell'orazione: la superficie del mare celestricolore; modi di parlare che per lo raddoppiamento delle parole, si conosce che son tutti poetici; e questa è una delle cagioni che fa la freddezza. L'altra è quando il parlare è mescolato di vocaboli d'altre lingue; come Licofrone che chiamò Xerse Peloro. E Sciron ladrone nominò Sinne. Ed Alcidamante disse che la poesia era una bambocceria, e la natura avea preso un gran marrone; e d'un crucciato, che gli era montata la bizza. La terza guisa è negli epiteti, quando l'usano o lunghi, o impertinenti, o troppo spessi. Perchè nella poesia si convien ben di dire il bianco latte, ma nella prosa parte di questi epiteti vi disconvengono, e parte, se troppo

spessi sono usati, scuoprono evidentemente l'andar poetico, che nella poesia ci conviene usarli, perchè cava il parlar dell'ordinario, e gli dà di quel forestiero che abbiam detto. Ma dobbiamo avvertire di farlo con misura, altrimente sarebbe peggio che parlare ordinariamente; perchè se il dire ordinario non ha del buono, l'affettato ha del cattivo. E per questo le composizioni d'Alcidamante paiono fredde, perchè si serve degli epiteti non come di saporetti, ma come di cibi necessarj, tanto gli usa spessi, e tanto li fa grandi ed aperti; perciocchè umido sudore dirà in vece di sudore. E volendo dire gli spettacoli dell'Istmo, dirà gli spettacoli dell'Istmia solennità. E delle città governatrici leggi, volendo dir leggi. Nè dirà moto, ma precipitoso moto dell'animo. Non museo, ma della natura museo. Non pensieroso, ma di pensierosa cogitazione. Dirà non di grazia; ma di popolaresca grazia cattatore, e del piacer degli ascoltanti amministratore. Nascosto non fra i rami, ma fra i rami della selva. Ricoperse non il corpo, ma la vergogna del corpo. Dell'anima contraffacitrice concupiscenza; dove contraffacitrice sta doppiamente male, per esser l'epiteto dove non bisognava, e per esser composto; come ancora quest'altro: soprabbondevole eccesso di vizio.

Quelli dunque che così poeticamente parlano, per l'impertinenze che fanno, vengono a cader nel ridicolo e nel freddo; e per le ciance che ci inframmettono, diventano oscuri; perchè quando l'uomo intende una cosa, tutto quello che vi s'aggiunge di più, è uno intorbidargli tutto quello che già gli era chiaro. Ma si sogliono raddoppiar le parole quando le cose non hanno nome, e quando le voci fanno bene in composizione, come saria passatempo; ed ancora queste quando si usino troppo spesso fanno l'orazione al tutto poetica. Onde che lo raddoppiamento delle parole è utilissimo ai ditirambici, perciocchè vogliono aver del sonoro. I vocaboli avventizj fanno più per gli eroici; perchè tengono più del grave e dell'ardito; e le metafore spezialmente si convengono a' Iambici, perciocchè questi s'usano oggidì come abbiamo detto. Evvi ancor un altro quarto modo di freddezza, il qual procede dalle metafore; perciocchè di molte sorti se ne trovano che sono fuor del convenevole: alcune per esser ridicole, perciocchè sono usate ancora da' comici; alcune per esser troppo gravi e troppo tragiche. Certe sono oscure per esser tirate di lontano; come Gorgia che chiamò le faccende pallide e sanguigne, e che disse: Tu seminasti

queste cose malamente, e mala messura n'hai fatta. Il che fu troppo poeticamente detto. E come Alcidamante che chiamò la filosofia un bastione delle leggi, e l'Odissea un chiaro specchio della vita dell'uomo. Perciocchè questi modi tutti sono lontani dalla forza di persuadere, per le ragioni dette di sopra. Ma fra i motti tragici fu bellissimo quel di Gorgia alla rondine, che volandogli sopra gli schizzò addosso, dicendole: Questa è una brutta cosa, Filomena; perciocchè non era brutta come ad uccello, ma sì bene come a vergine. E però tornò bene che le rimproverasse, non quel ch'era, ma quel ch'era stata.

CAPITOLO IV.

L'immagine ancor essa è metafora, per esser poca differenza tra l'una e l'altra; perciocchè dicendosi Achille gli s'avventava come un lione, è immagine; e dicendosi il lione gli si avventava (intendendosi d'Achille) è metafora; che per esser la fortezza comune all'uno e all'altro, si poteva bene Achille per metafora chiamar lione. Questa figura della immagine è utile ancora alla prosa, ma si deve usar di rado, per esser poetica. L'uso d'essa è quel medesimo che delle

metafore; perciocchè le metafore sono differenti in quel che s'è detto. L'esempio sarà come quella d'Androzio contra Idrieo, il qual disse che Idrieo era simile al cane quando è sciolto dalla catena che morde ciò che gli viene innanzi, perciocchè ancor esso uscito di prigione voleva briga con ognuno. E quella di Teodamante, il qual diceva che Archidamo somigliava un Euxeno che non sapesse geometria; e questa ancora va secondo la proporzione, perciocchè Euxeno era medesimamente come un'Archidamo che avesse geometria. E quella di Platone nella Polizia, dove disse che coloro i quali spogliavano i morti, erano come i cani che mordono i sassi senza toccar quelli che li traggono; e quell'altra che assimiglia il popolo a un nocchiero che sia gagliardo, ma che abbia del sordo e del goffo. E quella che si dice contra i versi de' poeti, che sono simili a certi giovinetti, che su il vigor dell'età loro pajono belli senza aver parte alcuna di bellezza; perciocchè quelli, passato che sia il primo fiore, e questi sciolti che sieno da quel loro numero, non pajono più dessi; e quella di Pericle contra i Samj, che gli assomigliava ai fanciulli, i quali pigliano il pane e piangono. Il medesimo assomigliò i Boezj all'elci, che così come esse ur-

tandosi fra lor medesime si fracassano, così i Boezj combattendo, essi stessi si consumavano. E Demostene disse, che il popolo avea somiglianza di coloro ai quali il navigar muove nausea; e Democrate diceva che gli oratori eran fatti come quelle balie, che si magnano la pappa per loro, ed ai bambini danno da succiar la sciliva. Ed Antistene assimigliava Cefisodoto detto il sottile all'incenso, il quale ne conforta col consumarsi. E tutti questi esempi possono servire così per immagini, come per metafore. Onde che le medesime cose che tornano bene in metafora, saranno buone per immagini. Perciocchè le immagini non sono altro che metafore che hanno bisogno di qualche parola di più. E la metafora che vien dalla proporzione bisogna che sempre si risponda dall'una parte e dall'altra; e con cose che siano sotto un medesimo genere. Come dicendosi, che la tazza è lo scudo di Bacco, si converrebbe anco a dire, che lo scudo è la tazza di Marte. E queste sono le cose, delle quali si compone la orazione.

CAPITOLO V.

Il capo principale dell'elocuzione è la correzione della lingua, la qual consiste in cinque cose. E primamente negli attaccamenti, che siano corrispondenti fra loro, secondo che naturalmente hanno a stare, o prima, o poi, secondo che richiede la dipendenza di certe parole da cert'altre. Come sarebbe se una particella cominciasse per, quantunque, le risponda un'altra per, nondimeno; o, non perciò; a guisa di questa. Ma quantunque cessata sia la pena, non perciò è la memoria fuggita de' benefizj già ricevuti. E dietro a Come deve risponder, così:

Come è pungente, e saldo
Così vestisse d'un color conforme.

Dietro a Non pure, seguita Ma

Non pur mortal; Ma morto, ed ella è diva;

e dopo sì, viene appresso, Che;

Da indi in qua mi piace
Quest'erba sì, ch'altrove non ho pace.

E bisogna far rispondere le conseguenti avanti che si dimentichino per l'antecedenti. E non

tener molto sospesa la continuazion necessaria con inframmessi d'altri congiungimenti. Perciocchè rade volte sarà ben usato, come in questo luogo. Io poichè l'intesi (perciocchè venne Cleone a ricercarmene, e pregarmene) me n'andai con essi. In questo dire avanti a quella che dovea risponder subito, ci si interpongono più altre congiunzioni. Ma se l'interponimento fosse molto lungo, quello Me n'andai, sarebbe confuso, e quasi smarrito dalla sua dependenza. Questo è uno avvertimento, per dir bene il qual consiste nell'attaccatura. Il secondo sta nella qualità de' nomi; e questo è che si parli con vocaboli proprj, e non generali e circoscritti. Il terzo, che le parole non siano di dubbio sentimento; se non vogliamo però fare il contrario studiosamente, come è solito di coloro che non hanno che parlare, e vanno componendo una certa lor diceria per parer di dir qualche cosa; perciocchè questi tali lo fanno nella poesia, come Empedocle. Essendo che questo aggiramento di parole, menando l'auditor per la lunga, l'abbaglia, e lo tien come confuso: nella guisa che avviene a molti nelle risposte degl'indovini, che quando sono dubbj, applicano l'animo a dar loro una certa credenza, come fu questo:

Creso d'Alì varcando oltre 'l confine;
D'un gran regno vedrà l'ultimo fine.

Sogliono ancora quelli che son preposti agli oracoli, quando rispondono, star più volontieri in su i generali, perciocchè vi si fa manco errore che venendo a' particolari. Come quelli che giuocano alla morra s'abbattono a dir il vero più facilmente a dir pari e separi, che a specificar quanti sono. E così s'appongono meglio a dir che una cosa sarà, che dicendo quando sarà. E per questo gl'indovini a quel che dicono, non aggiungono determinatamente il tempo. Tutti questi modi di parlare sono simili infra loro, e tutti s'hanno a fuggire; se già per qualche cagione non s'usano a posta. Il quarto è (secondo la dottrina di Protagora) aver distinti i generi de' nomi, in mascolini, femminini e neutri; perciocchè è necessario che ancor questi, secondo il lor genere, abbiano buona corrispondenza fra loro, come qui:

Non d'atra tempestosa onda marina.

Il quinto è la concordanza de' numeri, cioè che siano accozzati rettamente insieme, secondo che sono di natura o d'uno, o di più;

Se l'onorata fronde, che prescrive
Datemi pace o duri miei pensieri.

Ed universalmente bisogna che quello che si scrive, si possa facilmente e leggere, e pronunziare, che in un medesimo modo si fa. La qual cosa non hanno quelle composizioni che son fatte con molte legature. E quelle che con fatica si possono distinguere, e puntare; come sono gli scritti d'Eraclito che faticosamente s'intendono, per alcune dizioni che non si posson discernere se vanno con la particella dinanzi, o con quella dipoi. Come si vede nel principio del suo libro, dove dice: Di questa ragion ch'è vera sempre, sono gli uomini ignoranti. Perciocchè non è chiaro, se quel sempre, s'accomoda con le parole di sopra, o con quelle di sotto. Oltre di questo si fa vizio nel parlare col non corrispondere, cioè quando a due cose se n'accomoda un'altra che non si confà con ambedue. Come sarebbe a dire, Che tu vedessi il colore e lo strepito; dove quel verbo di Vedere, si riferisce al colore, e non è comune con lo strepito. Ma se in luogo di vedere dicessi comprendere, sarebbe ben detto; perchè sarebbe comune così allo strepito come al colore. Ed oscura si fa l'orazione, quando accadendoci molte interposizioni, non si soggiunga subito quel che fa bisogno; come se si dicesse: Io disegnava, parlato che le avessi di queste cose,

e di queste, e in questo modo, di partire. Che più chiaramente si direbbe: Parlato che gli avessi disegnava di partire; e quel che gli voleva dire era questo, e questo; e sta in questo modo.

CAPITOLO VI.

Per dare ampiezza all'orazione servono queste cose. E prima in luogo del nome usar la diffinizione. Come per esempio, avendo a dir circolo, dire una superficie, le estremità della quale sono egualmente distanti dal mezzo; che per brevità si fa il contrario riducendo la diffinizione al suo nome. E abbattendoci ad una cosa che sia brutta e disdicevole; se la bruttezza sta nella diffinizione, useremo la parola. Se sta nella parola, useremo la diffinizione. Le metafore ancora, e gli epiteti danno ampiezza e splendore all'orazione. Ma bisogna aver l'occhio di non dar nel poetico. S'accresce ancora quando si parla d'una cosa sola, come se fossero più, secondo il costume de' poeti, che intendendo d'un sol porto, dicono nondimeno, agli Acaici porti. E d'una sola lettera direbbono:

Queste col sangue mio vergate carte.

Si ringrandisce ancora il dire, quando le dizioni

non si congiungono insieme, ma ciascuna sta per sè stessa. Come sarebbe a dire: di quella donna, di quella bella; dove per brevità si farebbe il contrario; dicendo congiuntamente, di quella bella donna. Si amplia ancora quando le parole si legano con le congiunzioni, dove per brevità la congiunzione si toglie via, pur che si possino però congiungere. Nell'un modo si direbbe: Lo trovai, e gli parlai. Nell'altro, Trovandolo, gli parlai. Vale ancora assai per allargare il parlare, quando non si potendo dir delle cose quelle parti che hanno, si toglie a dire di quelle che non hanno, come fece Antimaco di Teumesso:

Siede un picciolo colle a' venti esposto.

E seguita lodandolo da quelle cose che gli mancano. Perciocchè per questa via l'orazione riceve accrescimento in infinito. E puossi dir dal mancamento così del bene come del male, secondo che a voler lodare, o biasimare, o questo o quello, ci torna più comodo. Donde i poeti greci hanno cavati alcuni vocaboli, come sono snervato, dissipido, derivandoli dalla privazione, cioè dal non aver questa tal cosa nè del nervo, nè del sapore. E questo modo di dire è molto approvato nelle metafore che vengono dalla pro-

porzione, come sarebbe questa che la tromba fosse un suono che non ha della lira.

CAPITOLO VII.

Ora venendo al decoro, diamo che allora avrà l'orazione il decoro suo, quand'ella sarà affettuosa, costumata, e proporzionata al soggetto. Proporzionata s'intende, quando non si parla di cose gravi con bassezza, nè di cose basse con gravità; e quando ad una parola vile non s'aggiunge ornamento, perchè si cade altramente nel comico: come Cleofonte che usava certi modi di parlare, come sarebbe a dire, o fico beato. Affettuosa sarà, se correndoci ingiuria, il parlar si farà con ira. Se trattando di cose nefande e brutte, si dirà con ischifezza e con abbominazione. Se di laudabili, con baldanza; e se di miserabili, con umiltà, e così medesimamente nell'altre cose. Che ancora questa proprietà di parlare ha del persuasivo; perciocchè l'animo degli uomini s'inganna di quella apparenza, come se si dicesse il vero. E questo è, perchè in simili cose quando il vero si dice; coloro che dicono son così veramente disposti. Onde che si crede che la cosa stia nel modo che vien detta ancora che stia altramente; e

gli ascoltanti hanno sempre il medesimo affetto con quelli che parlano affettuosamente, ancora che niente sia quel che dicono. E perciò son molti che percuotono gli auditori con questo commovimento dell'animo, ed in un certo modo gli stordiscono. Questa sorte di dimostrazione, la qual si fa per via di segni, è non solamente affettuosa, ma costumata; perchè s'accompagna, e s'accomoda con ciascun genere e con ciascun abito di persone; come dir d'una età, o d'un sesso, o d'una nazione; e intendo genere, come sarebbe a dire, fanciullo, o giovine, o vecchio; uomo, o donna; spartano, o tessalo. Abito chiamo quello, secondo il quale si può dire che l'uomo sia d'una certa qualità di vita; perchè non ogni abito informa il viver nostro. Dicendosi dunque parole appropriate agli abiti, si verranno a dimostrare i costumi; perciocchè non le medesime cose, nè al medesimo modo parlerà un contadino che un dotto. Si commuovono ancora in un certo modo gli auditori per quella guisa di dire che pur troppo spesso si suole usare da questi compositori d'orazioni: *quale è colui che non lo sappia? questo si sa per ognuno;* perciocchè gli auditori per vergogna l'accertano ancor essi, per non parer d'esser soli a non saper quel che si dice esser noto

comunemente. Ma quando sia tempo d'usarlo, e quando non sia tempo, vi si deve aver quella medesima avvertenza, la quale è comune a tutte l'altre figure di dire; e in questa, ed universalmente in tutte l'altre maniere di parlare dove si trapassino i termini, dobbiamo usar per rimedio quel che volgarmente si dice, di ritrattarsi. Perciocchè bisogna che da vantaggio ci riprendiamo da noi medesimi d'aver detto poco. La qual cosa fa parer che si dica il vero; poichè il dicitore mostra d'avvedersi di quel che dice. Oltre di questo quanto all' esser l'orazion proporzionata, si deve avvertire che non si deve usare ogni cosa nel medesimo tempo; perciocchè non affettando la proporzione in tutto si fa il medesimo; e l'auditore non s'accorge dell'arte. E nondimeno per fuggire un estremo, non dobbiamo cader nell'altro, di proferire le cose morbide aspramente, nè l'aspre morbidamente; perchè così quel che si dice non avrebbe forza di persuadere. Quanto a quel che si diceva di sopra de' nomi, l'usar più epiteti e più composti, e voci forestiere, si conviene spezialmente al dire affettuoso. Perciocchè ad uno adirato si comporta facilmente che con parole doppie, dica che colui di chi parla fosse uno scavezzacollo, o uno squassaforche; o con paro-

le forestiere, che fosse un vigliacco, ovvero un mecciante. Si può fare anco quando già ci siamo impadroniti degli auditori, e che gli abbiamo fatti alterare, o con lodarli, o con vituperarli, o con mostrar loro affezione; come fa Isocrate nel panegirico circa la fine, dove dice: fama, memoria, riputazione, quale, quanta s'ha da chiamare quella che vivendo n'acquisteranno, morendo ne lasceranno? E nel medesimo luogo chi, quali son quelli che hanno potuto soffrir di vederli? perciocchè in tal guisa alterati gli ascoltatori, ancor essi prorompono a dir di queste cose. E s'imprime questo parlar negli ascoltatori, perchè sono quasi in una medesima disposizion con loro. E di qui viene che queste voci sono appropriate alla poesia; perchè la poesia è una spezie d'alterazione o di furore. Bisogna dunque usarli, o ne'modi che si son detti, o per via d'ironia, come faceva Gorgia, e come si vede nel Fedro.

CAPITOLO VIII.

La forma dell' orazione, nè in tutto fatta a misura di versi, nè in tutto senza numero convien che sia; perciocchè l'una, cioè la misurata, non ha del persuasivo; perchè mostra d'essere

artifiziosamente composta, ed insiememente s'apparta dal parlare ordinario; perciocchè ne fa applicar l'animo a notare quando un'altra volta ritorna una simil cadenza, nel medesimo modo che i putti, quando si costituisce il procuratore a quelli che si mettono in libertà, perchè sanno che Cleone deve esser nominato dal banditore, prevenendo la sua voce, Cleone, dicono prima di lui. L'altra, che non ha numero, non ha manco termine dove fermarsi. E l'orazione deve esser terminata nelle sue parti, ma non con la misura de' versi; percioccbè procedendo senza alcuna intermissione, prima non ha del piacevole a sentire, di poi non è facile a comprendere. Terminasi ogni cosa col numero; ma quel che serve alla forma dell' orazione si dica andar numeroso, del quale le misure de' poeti sono particelle; e per questo deve l' orazione esser numerosa, ma non fatta in versi; perchè così sarebbe poema; ed anco numeroso non troppo esquisitamente; e questo sarà quando si faccia sino a un certo che. Tra i numeri il piede eroo ha del grande e del risonante. Del jambo risulta quella medesima favella che s'usa volgarmente; e per questo nessuna sorte di verso esce più facilmente di bocca a color che dicono, che i jambici. E l'orazione bisogna che

abbia del grave e del ritirato dal volgo. Il trocheo ha più del saltarello che non si ricerca all'orazione, come si vede per i versi tetrametri, l'andar de' quali, perciocchè son fatti di trochei, è come a sdruccioli. Restaci il peane, il quale fu usato dagli antichi, incominciando infino da Trasimaco. Ma non sapevano però dire di qual natura si fosse. È questo peane d'una terza spezie tra quelli che si son detti, ed attaccato con essi; perciocchè la sua proporzione è come del tre al due; dove degli altri di sopra l'una specie è proporzionata come l'uno all'uno, e l'altra come il due all'uno. Dopo le quali proporzioni vien quella d'un mezzo più, che emiolto, e sesquialtera si chiama; e tale è quella del peane. Gli altri piedi dunque, e per le ragioni che si son dette, e perchè sono accomodati a far versi, s'hanno a lasciare e valersi del peane; perchè solo esso fra quelli che si son detti non cade facilmente in verso; e per questo cela maggiormente l'arte. Costoro usano adesso un sol peane, e l'usano solamente nel principio della tirata; ma bisogna che la fine sia diversa dal principio. Due sono le sorti de' peani, e contrarie infra di loro. L'una sta bene nel principio, sì come l'usano; e questo è quello che comincia con una lunga, e finisce con tre brevi, come quello:

Λαλογενέ ς εἴτελυκιαν.

ed in quell'altro:

Χρυσεοκόμα ἕκατε παῖ διός.

L'altro al contrario comincia con tre brevi, e finisce con una lunga; come per esempio:

Μετὰ δέ γαῦ ῦ δατὰ τ' ὠκεανὸν ἠφανίσενὺξ.

E questo è quello che si conviene alla fine; perchè la breve nel posamento, per non aver del finito sfuma, per modo di dire, e fa una gretta cadenza. Imperò bisogna tagliare il parlar di sopra, e terminarlo da quel che segue con una lunga, e che la fine della tirata sia distinta non dallo scrittore, o dal modo dello scrivere e del puntare, ma dal suo numero stesso; e così s'è dichiarato, che con certo bello andar numeroso, e non del tutto senza numero deve esser l'orazione; e s'è dimostrato di che sorte sono, e come s'hanno a dispor quei piedi che le danno questo tale andamento.

CAPITOLO IX.

La elocuzione è necessario che sia distesa a dilungo tutta d'un pezzo, come sono le tirate de' ditirambi, o veramente ripiegata, come le ritornate degli antichi poeti. La distesa è quella che si soleva fare anticamente, come è fatta

quella che comincia: Questa è la storia d'Erodoto Turio. Che di quella sorte s' usava da prima per ognuno, ma ora non s'usa da molti; e chiamo distesa quella, che per sè stessa non ha fine alcuno, finchè non si finisce la materia di che si ragiona ; e questa non ha dolcezza, perchè corre senza ritegno; avvengachè in ogni cosa ognuno si vorrebbe vedere innanzi il suo riposo. E per questo i corridori quando sono alle rivolte battono i fianchi, e quasi che s'abbandonano; perciocchè antivedendo la meta non durano prima tanta fatica, perchè si veggono il termine innanzi. E questa è l'elocuzione distesa. La ripiegata è quella che consiste ne' periodi. E chiamo periodo un gruppo di parole insieme, che per sè medesimo ha il suo principio e la sua fine; e si distende tanto, che si può facilmente capire. Questo modo di parlare è dolce, ed agevolmente s'imprende. Dolce, perchè gli avviene il contrario che all'altro, che non è terminato; e perchè l'auditore pensa sempre d'aver qualche cosa in mano, essendo che tuttavia se gli va rappresentando un certo che di terminato; come per lo contrario ha del fastidioso quando non vi si antivede nè il senso nè il fine. S'apprende facilmente, perchè si riduce bene a memoria. E questo perchè il par-

lar che consiste ne' periodi, è numeroso; ed il numero si rammemora più che nium'altra cosa; e per questo è che tutti ci ricordiamo più de' versi che della prosa, perciocchè col numero si misurano i versi. Ma bisogna che il periodo sia compito ancora quanto al concetto, e che dividendolo non si possa tirare ad altro sentimento, come i jambici di Sofocle.

Καλυδὼν μέν, ἥδελαῖαπελοπείας χθονος;

perciocchè secondo le diverse distinzioni, diverso e contrario senso se gli può dare, come in queste parole allegate, che puntandole altramente si può cavar da loro, che Calidone fosse nella Morea, il che non è. Sono di due sorti periodi, uno composto di membri, l'altro semplice, o schietto che lo vogliamo chiamare. Il fatto de' membri è quello, che avendo un suo corso intero, è però diviso da più spazj, e con un fiato facilmente si pronunzia; e questa facilità s'intende che sia non solamente dall'uno spazio all'altro, come nel sopraddetto periodo, ma quanto dura tutto insieme. E membro diremo che sia una di queste sue parti. Semplice chiamo quello ch'è tutto un membro solo. Ma così i membri come i periodi convien che siano nè troppo concisi nè troppo lunghi. Perciocchè il corto fa che l'auditore si va spesse volte

intoppando; e questo avviene, perchè quando uno s' ha proposto nell' animo di correr a dilungo sino a un certo termine, se vi si trova esser giunto prima che non s' era immaginato, necessariamente convien che si ritiri, come s'avesse urtato in cosa che lo ributtasse. Dall'altro canto il lungo fa che si trapassi l'intenzion dell'auditore, come de' medesimi che si rivoltano intorno alla meta, quelli che vanno di fuora trapassano quelli che girano insieme con loro. Oltre che i periodi quando sono così lunghi, diventano orazione della sorte che di sopra abbiamo detto, che sono quelle alla distesa. E di qui viene il motto di Democrito Chio contra Menalippide, il quale in vece di fare i suoi periodi con le rivolte, li faceva tutti alla distesa. Onde de' versi di Esiodo, che sono di questo senso:

Fa noja a sè, chi nojar altri intende,
E 'l mal consiglio il consiglier offende.

Egli valendosi del primo come stava, e mutando il secondo a suo proposito soggiunse:

E 'l dir disteso il dicitor offende:

Perciocchè il detto contra ai mal consiglieri, torna a proposito ancora contra i mal dicitori,

che fanno i membri troppo lunghi. Nè anco quelli che hanno i lor membri troppo corti sono giusti periodi. Onde che per gli spessi interrompimenti che vi si trovano, gli auditori vanno come incespitando per essi.

Il parlar che si fa di membri è di due maniere, o spartito o contrapposto. Spartito sarà come dire: Io mi sono più volte meravigliato di coloro che sono stati autori del concorso a questa solennità, ed inventori di celebrar questi giuochi. Contrapposto, quando nell'uno e nell'altro membro, o il contrario risponde al contrario, o una parola medesima serve a legar due contrarj insieme; come per esempio. Hanno giovato, e a coloro che sono restati a casa, e a coloro che sono andati con essi. A questi, perchè hanno lor fatto acquistare più che non possedevano; a quelli, perchè hanno lasciato lor da godere abbastanza; perchè allo star in casa è contrario l'andar con essi, e all'avere abbastanza è contrario l'acquisto del più. Così s'è soddisfatto e a quelli che aspirano ad acquistare, e a quelli che hanno piacer di godere; dove l'acquisto è opposto al godimento; e questo ancora avviene che in queste azioni i savj possono molte volte esser mal fortunati, e i pazzi aver buona fortuna. Allora fu dato

loro il premio che si conviene a' valentuomini, e poco di poi si presero l'imperio del mare. Per lo continente passò con le navi, e per la marina a piedi. L'Ellesponto congiunse con la terra, e l'Ato divise col mare. Essendo cittadini per natura, che siano privati della città per legge. Altri miseramente perirono, altri vituperosamente scamparono. Privatamente vogliamo i Barbari a nostro servigio, e pubblicamente non ci curiamo, che molti de' nostri confederati servano a loro. O vivendo acquistare, o morendo lasciare. E quel che disse in giudizio un certo contra Pitolao e Licofrone. Costoro mentre erano in casa vendevano voi, e ora venendo qui sono stati comprati essi. Tutti questi esempi fanno quella opposizione che abbiamo detto; la qual sorte di parlare ha in sè dolcezza, sì perchè i contrarj di lor natura sono notissimi, e tanto più quando accozzandosi insieme, l'uno si fa più noto per l'altro; sì ancora perchè s'assomiglia al sillogismo; perciocchè quel sillogismo col qual si contraddice, non è altro che un accozzamento di cose contrarie. E questo modo di dire, contrapponimento si chiama. Evvi ancora il parpari, il quale è quando i membri sono eguali. Evvi la conformità, che si fa quando l'un membro e

l'altro si somigliano negli estremi. E questi estremi è forza che s'intendino o nel principio, o nella fine. Nel principio si pongono sempre simili parole. Nella fine, o simili sillabe di diverse parole, o diverse cadenze d'una parola medesima, o essa parola stessa un'altra volta replicata. Gli esempi delle parole nel principio saranno questi. Pensioni a me non già; passioni mi dette egli sì bene;

Raro fu di valor, chiaro di sangue.

Esempi della simiglianza delle sillabe nella fine saranno quest'altri. In sì fatta maniera in ordine si metterebbe, che la prima volta ch'ivi tornasse via la menerebbe. Come i falli meritan punizione, così i benefizj meritan guiderdone. La variazion della cadenza nella medesima parola sarà come dire: Vuol far del giulio, e non vale un giulio. Con la parola stessa si farà in questo modo: Mentre era vivo ne dicevi male, ed or ch'è morto ne scrivi male. La somiglianza in una sillaba sarà tale: Come l'hai conosciuto, se non l'hai praticato? E suole avvenire che in un medesimo parlare s'accozzano insieme tutte queste cose, e la contrapposizione, e lo parpari, e la simil cadenza. E dei capi principali de' periodi s'è reso conto quasi abbastanza nella

Rettorica a Teodette. E quanto ai contrapponimenti si deve avvertire che se ne fanno ancora de' falsi; come quel d'Epicarmo, quando disse: O che stava io con loro, o con loro stava io.

CAPITOLO X.

Avendo parlato di queste cose, diremo ora donde si cava l'arguzia e le vaghezze del parlare. Queste si fanno o per bontà d'ingegno, o per forza d'esercitazione. Ma come si debbano fare s'appartiene a quest'arte d'insegnarlo. Ora volendo dirle e raccontarle, cominceremo prima da questo. Che tutto quello che facilmente ci dà qualche notizia, naturalmente ci diletta. E perchè tutte le parole ci fanno intender qualche cosa, quelle che portano con loro questa nuova intelligenza son quelle che maggior dilettazion ci porgono. Ma le parole forestiere non fanno ciò, perchè non ci son note, e le proprie perchè già le sappiamo. Lo fa dunque principalmente la metafora, perchè dicendosi paglia per significar la vecchiezza, ci si insegna, e ci si dà notizia per mezzo del genere di quel che hanno comunemente la paglia e la vecchiezza, perciocchè così l'una come l'altra sono appassite e senza

vigore. Il medesimo fanno adunque le immagini de' poeti. Onde che, se saranno ben prese, riusciranno ancor esse arguzie; perciocchè dall'imagine alla metafora non c'è altra differenza che una certa giunta di più; e quell'esser più lunga fa che sia men dolce. Ed è men dolce ancora, perchè l'immagine non dice che quella cosa sia questa, e però l'animo non lo cerca. Ora è necessario, così nel parlare, come negli entimemi, che quelle s'intendano arguzie, che in un subito ci fanno sapere qualche cosa di più; e per questo volendo vagamente dire; nè quelli entimemi son vaghi che vanno per la piana, cioè che sono chiarissimi a tutti, e che non bisogna punto cercarli; nè quelli i quali, poichè son detti non sono intesi. Ma vaghi son quelli, che mentre si pronunziano, o poco dipoi che si son pronunziati, ci si fanno noti, se ben prima non erano; perciocchè in questi, o mentre si dicono, o detti che sono, veniamo in qualche cognizion di più; dove quegli altri non ci insegnano cosa alcuna, nè detti, nè dicendosi. Sì che quanto al sentimento della cosa che si dice, questi tali entimemi sono quelli che hanno vaghezza.

Ma quanto all'elocuzione la vaghezza si fa con la figura del dire, come sarebbe del con-

trapponimento in questa guisa. Quella che comunemente era pace agli altri pensavano che fosse privatamente guerra a loro; dove la guerra si contrappone alla pace. Fassi ancora con le parole quando ci concorre la metafora, la quale non vuol esser aliena; perchè difficilmente s'afferra in un tratto quel che si dice con quel che si vuol dire; nè vuol esser in tutto volgare, ed esposta ad ognuno, perchè così non muove affetto niuno. Si fa medesimamente quando si pongono le cose avanti agli occhi: conciossiachè volendo commovere, bisogni rappresentarle in fatto più tosto che da farsi. Onde che per dar vaghezza al parlare, ci conviene aver in considerazione queste tre cose, la metafora, il contrapponimento e la vivezza. Ma trovandosi di quattro sorti metafore, quelle sono le più vaghe di tutte, che si fanno per via di proporzione; come fu quella che fece Pericle de' giovani che furono uccisi nella battaglia; dicendo che la città restava per la perdita della gioventù, non altramente che resterebbe l'anno senza la primavera. E quell'altra di Leptine de' Lacedemoni. Che non si dovea consentir di veder che la Grecia restasse con un occhio solo. Cassiodoto sdegnandosi che Carete faceva una gran fretta di render conto della guerra Olintiaca,

disse, che si studiava che li fosse riveduto allora, perchè avea la capezza nella gola al popolo. Il medesimo volendo una volta esortare gli Ateniesi che s'erano vettovagliati in Negroponte, disse che bisognava che uscisse in campagna il parer di Milziade. Ed Ificrate avendo per male che gli Ateniesi avessero capitolato con gli Epidauresi e con tutta quella riviera, disse che s'erano privati del viatico della guerra. E Pitalao soleva dire che Paralo era la mazza del popolo, e Sesto l'arca di Pireo. E Pericle dava per precetto, che si dovesse tor via l'isola d'Egina, per essere un panno negli occhi di Pireo. Merocle, nominando un gentil uomo disse di sè, che egli era non punto più tristo di lui, perciocchè l'usura della tristizia di quel tale era a più di trenta, e la sua solamente a dieci per cento. Alessandride in quel jambo che fece delle figliuole, che indugiavano troppo a maritarsi, disse:

Son queste mie fanciulle
Cadute in contumacia delle nozze;

Polietto contra un certo Speusippo, che in tutte le parti del mondo era stupido, disse che la fortuna non lo lasciava star saldo, ancora che l'avesse messo nella malattia del Pentesiringo.

Cefisodoto chiamava le galere, molini dipinti. Diogene Cinico diceva che le taverne erano i cenacoli d'Atene. Esione disse che tutta la città s'era versata in Sicilia. Il qual parlare è per metafora, e mette la cosa avanti agli occhi. Così dicendosi che la Grecia gridava, in un certo modo è metafora, e pon la cosa avanti agli occhi. Cefisodoto parlando con gli Ateniesi delle lor tumultuose congregazioni, avvertite, disse, di non dar tante volte all'arme. E così anco Isocrate contra di coloro che concorrevano ne' panegirici. Lisia nell'orazion fatta nell'esequie de' Corintj morti a Salamina, disse in questo modo: Degna cosa è che la Grecia venga coi capelli tagliati a questa sepoltura, dove con la virtù di questi cittadini è sepolta ancora la sua libertà. Che se avesse detto che ragionevolmente dovea piangere, perchè con essi era sotterrata la virtù, era metafora e rappresentazion della cosa; ma dicendo con la lor virtù la sua libertà, fa un certo contrapponimento di più. Ificrate, dicendo il cammino del mio parlare, sarà per mezzo delle cose fatte da Carete, usa la metafora che vien dalla proporzione; e quel per mezzo mette la cosa avanti agli occhi. Il dire ancora che i pericoli esortino a sovvenire ai pericoli, è medesimamente vivezza e

metafora insieme. Licoleone orando in favor di Cabria, disse: e non gli perdonerete voi per riverenza di questa che vi supplica in vece sua? La quale era una sua statua di bronzo. Questa è metafora in quell'atto, ma non sempre. È ben sempre rappresentazione; perciocchè essendo egli in pericolo, s'induce una sua statua a pregar per lui. Onde che una cosa senz'anima supplica a una animata. E metafora è medesimamente a dir ch'essa statua fosse un comentario delle cose fatte per la repubblica. Studiavano in tutti i modi di saper poco. Quello studiare, si dice per metafora; perchè propriamente è un voler fare acquisto di qualche cosa e non perdere. Accese Dio l'intelletto per lume nell'anima. Questa ancora è metafora ben presa; perchè così l'intelletto come il lume chiariscono, come dir l'oscurità. Non dissolviamo la guerra, dice Isocrate, ma le prolunghiamo i termini. Metafora, dove l'una cosa e l'altra, cioè il prolungamento de' termini, e questa tal pace, riguardano al futuro. Queste condizioni d'accordo (dice il medesimo) sono un trofeo de' nemici, di maggior gloria, che quelli che s'acquistan nella guerra; perchè quelli per poca cosa, e per una sola buona fortuna si guadagnano; e queste s'impongono quando s'è finito di vincere

interamente; dove i trofei e le condizioni hanno questo di comune, che l'una cosa e l'altra sono segni di vittoria. E questa è metafora che ancora alle città con esser infamate dagli uomini, si danno de' gran castighi, perciocchè il castigo non è altro che un certo giusto nocumento.

CAPITOLO XI.

E già che s'è detto che le arguzie si fanno e di metafore che vengono dalla proporzione, e di rappresentazioni; seguitiamo di dichiarare che cosa sia rappresentare, e quel che bisogna per far la cosa presente. Ora diciamo, che quelle cose ci rappresentano innanzi agli occhi il fatto che mostrano d'operar vivamente, verbi grazia dicendosi: che l'uomo dabbene è quadrato, è metafora solamente tratta da questo, che l'uno e l'altro è perfetto; ma se si dicesse:

Nell'età sua più verde, e più fiorita,

ha quella forza, che vivezza s'è detta. Come anco questa:

E de' lacci d'Amor, leggiera e sciolta
Vola dinanzi al lento correr mio.

E come disse Euripide de' Greci:

Subito son qui corsi a briglia sciolta;

dove a briglia sciolta è metafora e fa vivezza, perchè esprime quella prestezza. E come fece molte volte Omero, attribuendo per via di metafora l'operazione delle cose animate a quelle che non hanno anima. Ed in ogni cosa col dar vita e moto a quel che si dice, si dà vaghezza al parlare, come si vede in questi luoghi:

Torna a gran balzi rotolando al piano
Il sasso irreverente;

ed altrove:

Volavan le saette
Di volar disiose
Di sangue sitibonde in terra fisse,
E bramosa di sangue il cor gli aperse.

Perciocchè in tutti questi luoghi, per derivar dalle cose animate, s'esprime la forza dell'atto vivo, perchè quella irriverenza e quella brama e l'altre vivezze degli altri esempi danno spirito a quel che si dice. E queste azioni sono applicate da lui alle cose senz'anima, per metafora proporzionevole; perciocchè con la medesima proporzione risponde il sasso a Sisifo, che l'irriverente a quel che deve esser riverito. Questo medesimo di dar sentimento alle cose che

non hanno anima, fa medesimamente Omero nelle immagini che son belle:

Bianchi, curvi, sonanti a schiera, a schiera.

Perciocchè egli dà vita e moto a tutte le cose di che parla. Il che fa la vivezza; e la vivezza non è altro che una imitazione. Ma bisogna che la metafora (come abbiamo già detto) sia cavata da cose propinque, e non manifeste ad ognuno. Il che saprà fare un che sia ingegnoso. Siccome anco nella filosofia saprà discernere il simile nelle cose, per molto diverse che siano fra loro. Come disse Archita, che l'arbitro e l'altare erano tutt'uno, perchè all'uno ed all'altro confuggivano gli aggravati. O veramente se uno dicesse, che l'áncora e l'uncino fossero il medesimo, perchè ambedue fanno quasi una cosa stessa: se non che quella tira allo in su e questo allo ingiù. O dire che le città sieno adeguate, dove si trova il simile in cose molto dissimili; considerandosi l'egualità nella superficie d'un piano, e le forze delle città. Dassi ancora per lo più vaghezza al parlare per via di metafora, quando ci corre prima un certo inganno; perciocchè si viene a far più chiaro, per aver imparato, che la cosa era al contrario di quel che si pensava. E par che l'animo

gli dica: così sta veramente e io m'ingannava. Sono arguzie ancora certi motti che hanno altro senso di quello che suonano le parole, come quello di Stesocoro: che le cicale canterebbono lor di terra. Per la medesima cagion son piacevoli ancora i detti in guisa d'enigmi, perciocchè c'insegnano qualche cosa e fanno metafora. Fassi arguzia ancora, come dice Teodoro, mettendo avanti cose nuove. E nuove s'intendono quando sono stravaganti, e (come dice egli) che non rispondon all'espettazion che ne abbiamo innanzi, ma fanno a sentirle, come nelle cose da ridere le parole stravolte. Il che fanno medesimamente quei motti che passano in un altro sentimento per mutazion di lettere; perciocchè ingannano ancora ne' versi, non riuscendo quel che l' auditore aspettava che si dicesse, come in questo:

Calzava un gentil par di pedignoni;

dove si credeva che si dovesse dir di scarpe o di stivaletti. Ma in questa sorte d'arguzia bisogna avvertir che sia chiaro quel che si dice, subito che s'è detto. E questi motti che vengono da tramutamento di lettere, fanno dire non quel che si dice, ma quel che si può intendere, rivolgendo la parola in altro senso.

Come fu quel motto di Teodoro contra Nicone citarèdo; perciocchè si fa le viste di voler dir: Ti commuove, e fassi inganno, perchè si dice che parla alla Traciana; e per questo, che vi s'impara quel che si dice di nuovo, il detto è piacevole: che se non si comprendesse che Nicone era di Tracia, non parrebbe piacevolezza. Come sarebbe a dire d'un soldato che mena ben le mani; perciocchè si fa le viste di lodarlo che sappia maneggiar l'arme, e fassi inganno; perchè si dice un'altra cosa, cioè che ruba volontieri; e però piace a chi lo comprende. Che se non sapesse che fosse ladro, non li parrebbe il tratto arguto. E il medesimo sarebbe a dir d'una donna che fosse d'assai. Ma in questa sorte di motti bisogna che l'una cosa e l'altra, cioè così quel che si dice, come quel che s'intende di dire, si convenga al motteggiato; e così saranno piacevoli. Si fanno ancora l'arguzie, come sarebbe in questo modo, l'esser capo del mare non è stato agli Ateniesi capo de' mali? perciocchè è loro di giovamento. O vero al contrario, come disse Isocrate. Il diventar capo del mare è stato ai Lacedemonj capo de' mali; perciocchè nell'un modo e nell' altro si dice quel che non si pensava che si dicesse; ed è detto in modo che vi si com-

prende anco il vero; perciocchè dicendosi che il capo non è capo, non vi si intenderebbe cosa alcuna; ma non si dice così; e quel capo che disse prima non si niega, ma s'intende altramente. Ma in tutti questi allora l'arguzia vien ben fatta, quando la parola si pon convenientemente, o con l'equivoco o con le metafore che si faccia, come a dire: Riccio sei Riccio, dove si tiene la parola medesima, e negasi uno de' significati; ma si fa anco convenientemente sempre che si replica la stessa parola due volte, come anco in questo:

Forestier non farai del forestiero
Mai più che si convenga.

O non far tanto, dicendo di quel che ti pare, pur che replichi la parola stessa. O veramente così: Non deve il forestiero esser sempre forestiero, dove si toccano medesimamente due significati. In questo modo fu fatto quel motto celebrato d'Anassandride:

Bel morir pria ch' uom sia di morte degno.

Il medesimo sarebbe a dire :

Morir pria ch'uom sia degno di morire.

O veramente :

Degno di morire non essendo di morte degno;
O non facendo cosa degna di morte.

Questo modo di dire è un medesimo in tutti; ma quanto più brevemente si fa, e con miglior rispondenza di contrapposti, tanto avrà miglior grazia. La ragione è questa, che la contrapposizione fa che si comprende più chiaramente; e la brevità fa che s'afferra più presto. E bisogna che vi sia sempre o quello che tocca la persona di chi si dice, o che la cosa sia ben detta; volendo che sia vera, e che abbia del recondito; perciocchè si può far separatamente l'una di queste cose, e non l'altra, come sarebbe a dir così: Bisogna che l'uomo si muoja quando è senza peccato: ma non ha punto dell'arguto. Si potria dir ancora: che una persona degna si deve maritare con un'altra degna persona. Nè anco questa s'intende arguzia, ma sì bene quando vi sarà l'una cosa e l'altra; come in questo che si è detto, che degnamente può morir colui che non è degno di morte. E quanto un motto ha più sorti d'ornamenti in sè, tanto ha maggiormente dell'arguto, come se nel motto medesimo le parole vengono dalla metafora; se la metafora è delle scelte; se v'è la corrispondenza della contrapposizione e del parpari; e

se vi s'aggiunge di più la vivezza e le immagini, come abbiamo detto ancor di sopra, sono sempre in un certo modo metafore di quelle eccellenti; perciocchè presuppongono sempre due cose, a guisa della metafora che vien dalla proporzione; come è quella quando diciamo: che lo scudo è la tazza di Marte, o che l'arco è una cetera senza corde. Quando si dice in questo modo adunque si fa che sia doppia. Dove dicendo che l'arco è una cetera, e lo scudo è una tazza, sarebbe semplice. Fassi l'immagine ancora a questa guisa, che un suonator di pifferi paja una scimia, ed uno che sia di corta vista, paja un lupo bagnato; per l'uno e l'altro si ristringono. Ma l'immagine allora è bella, quando ci interviene la metafora; perciocchè insieme con essa si fa, quando si dice che lo scudo è la tazza di Marte, e che i rottami sono come gli stracci d'una casa. E che Nicerato fosse come un Filottete morso da Prati; che con la similitudine di Filottete morso dal serpente, lo descrisse Trisimaco vedendolo ancora coi capelli lunghi, e squallido superato da Prati in cantar versi. In queste immagini sogliono scappuciare più che in niun'altra cosa i poeti per buoni che siano, se non lo sanno ben fare: cioè, che non diano loro corrispondenza che vogliono avere,

come non fu data a questa che si fece delle gambe d'un tale:

Che parean due festuchi di finocchi.

E a quest'altra di due compagni contenziosi:

Quali ad un giogo Filamone e Corico.

Che tutte di questa sorte le cose sono immagini. E che le immagini sieno metafore, s'è detto già molte volte. Ed ancora i proverbi sono metafore che si fanno da spezie a spezie; come se d'uno che si procurasse una cosa donde gli risultasse poi danno, si dicesse: come avviene al carpazio della lepre; perciocchè all'uno ed all'altro ne sarà incontrato medesimamente male. Dell'arguzie dunque, e donde si cavano, e perchè son tali, s'è detto quasi abbastanza.

E le iperboli, quelle però che son belle, sono ancora esse metafore, come quella che fu detta contra un bollato. Egli pensò che fosse una cesta di more; perciocchè le bolle hanno ancor esse del rosso. Ma la similitudine trapassa di gran lunga; e quel dire che questo par questo e questo, è iperbole, la quale è differente dalla metafora, per questo, che la forma del parlare è diversa. Ed immagine sarà dicendo, come

Filamone quando non va bene ad un giogo con Corico. Ma dicendo: avresti pensato che fosse Filamone a contesa con Corico, sarebbe iperbole. Così medesimamente: parevan due festuchi di finocchi, è immagine. Pensò che fussin due festuchi di finocchi, è iperbole. Sono l'iperboli modi di parlar che hanno del fanciullesco, perciocchè si scagliano molto. E per questo son poste in bocca massimamente degli adirati, come è Achille quando era in collera con Agamennone:

Ch'io sia genero a lui, sposo a sua figlia?
Non s'ella fusse di bellezza e d'arte,
Pallade e Citerea; non con più doni
Che non han polve i campi, arena il mare.

Gli oratori Attici sogliono usare questo modo di parlare più degli altri; nondimeno in un vecchio spezialmente non istà bene.

CAPITOLO XII.

Ma non bisogna lasciar d'avvertirvi che secondo le diversità de' generi, si attribuisce a ciascuno il suo diverso modo di dire; perciocchè altramente si scrive, che non si disputa. Ed altro disputare o ragionare si richiede nelle consulte,

che nei giudizj; e d'ambedue queste cose ci bisogna aver notizia; dico così dello scrivere come del ragionare, perchè l'una ci dà la correzion del parlare, l'altra ci toglie la necessità del tacere; avendo a conferir qualche cosa con altri. Che a tacer si conducono quelli che non sanno scrivere. Ma quel dire che si mette in carta sta più nella diligenza e nella maestria. E quello che si mette in atto, consiste più nella rappresentazione e nella pronunzia. Questo ultimo è di due sorti: l'una morale, l'altra affettuosa. E per questo gl'istrioni amano quelle composizioni che esprimono i costumi e le passioni delle persone; ed i compositori desiderano che siano recitate da quelli che sanno ben contraffare i costumi e gli affetti. Quelli che compongono per esser letti, sono più approvati dagli uomini, come Cheremone; perciocchè procede esquisitamente come scrittore. Il medesimo fa fra i Ditirambici Licinio. E venendosi alla comparazion di queste due sorti di compositori, troveremo che l'opere de' buoni scrittori a metterle in atto pajono strette, e quelle de' buoni dicitori, sebben sono state ben recitate, a leggerle riescono volgari e basse, per rispetto che sono accomodate per venire in campo. E per questo le cose che son fatte per rappre-

sentare, avvengachè tolta via la rappresentazione non fanno l'effetto loro, paiono fredde e scipite, come quelle che mancano dei lor legamenti, e replicano una cosa più volte. Il che nella scrittura è meritamente riprovato, dove che nell'azione s'usa ancora dagli oratori, perchè vanno accompagnate dal gesto e dalla pronunzia. Ed è necessario che dicendo le medesime cose, si varj il modo di dirle; il qual variare è quasi un indirizzo a rappresentarle, come sarebbe a dirle. Costui fù che vi rubò, costui fu che v'ingannò, costui, che alla fine cercò di tradirvi. E come faceva Filemone istrione, nel vecchio pazzo, commedia d'Anassandride, quando parlano Radamanto e Palamede. E nel prologo de' Pietosi, dove si replica tante volte quell'*io*, perciocchè chi non sa bene atteggiarle e pronunziarle, porge (come si dice per proverbio) un piattellin di quei medesimi. Il che dico ancora delle parole senza legature. Andai, l'incontrai, lo supplicai; perciocchè è necessario far passare il vizio della disgiuntura sotto la coperta dell' atto e della pronunzia; e che non si proferisca, come se si dicesse una cosa sola con la medesima disposizion d'animo, e col medesimo tuono di voce. Hanno ancora i disgiunti questo di proprio, che con eguale spazio di

tempo, mostrano di dir più cose che se fossero congiunti; perciocchè la natura del congiungimento è di fare di molte cose una. Onde che senz' esso è manifesto, che d'una se ne fanno molte. La disgiunzione adunque serve per ampliamento. Andai, l'affrontai, lo pregai; perciocchè quasi d'una cosa stessa se ne fanno molte; così ancora dicendo, parve che poco si curasse delle mie parole, che poca stima facesse del mio parlare. Il che volse fare Omero quando disse:

Nereo d'Esimio
Nereo d'Algane
Nereo il bello;

perchè quando d'una persona si dicono molte cose, è necessario che sia nominato molte volte. E quel molte volte nominarla fa parer che molte cose se ne dicano. Onde che il poeta ricordando costui questa volta sola, volse per via di questa ragia ampliar la menzione che ne faceva; come quelli che di poi non era per farne parola. Il dir che serve alle consulte è simile appunto alla prospettiva; che quanto da maggior moltitudine deve esser veduta, tanto di più lontano si deve poter vedere; e per questo nell'una e nell'altra la troppa finezza è di soverchio, e comparisce

anco peggio. Nei giudizj bisogna che il parlar sia più fino e più stretto, e molto più ancora parlandosi con un giudice solo, perchè allora avendosi a far col minor numero d'auditori, e de' precetti dell'arte con più facilità, e più da presso, si comprende quel che sia proprio della causa, e quel che non fa a proposito d'essa. E le contenzioni ci hanno manco luogo, per modo, che il giudizio viene ad esser puro. E di qui viene che non tutti gli oratori fanno buona prova in tutte le sorti del dire. Ma dove più si ricerca l'azione quivi manco ci bisogna l'accuratezza. E ricercasi l'azione dove s'adopera la voce, e la voce grande massimamente. Onde che l'orazion dimostrativa più di tutte l'altre è appropriata alla scrittura; percioechè si fa perchè si legga; e dopo questa è la giudiziale. La divisione che fanno certi, che l'orazione debba essere dolce e magnifica, mi par che sia impertinente. E perchè magnifica e dolce più tosto che temperata e libera, o con qual si sia altra virtù che venga dai costumi? perciocchè la dolcezza le si dà con le cose già dette, se abbiamo ben diffinita la virtù dell'orazione. E per qual altra cagione abbiamo noi detto, ch'ella deve esser chiara, che non deve esser bassa, ma che deve mantenere il suo de-

coro? Perciocchè quando sia troppo diffusa non è chiara, nè manco quando sia troppo concisa. Ma quando stia fra mezzo della concisa e della diffusa, allora senza dubbio avrà la sua convenienza. Dolce la faranno ancora le cose dette quando sia fatta con una buona mescolanza di consueto, di forestiero, di numeroso e di persuasivo, secondo che si conviene. Abbiamo detto infino ad ora dell'elocuzione, e comunemente di tutte le sue sorti, e particolarmente di ciascuna. Ci resta ora a trattare della disposizione.

CAPITOLO XIII.

Due sono le parti del parlare; perciocchè le cose delle quali si parla, necessariamente si propongono e si dimostrano. Onde non è possibile che chi propone non dimostri, e che chi dimostra non proponga; perciocchè chi dimostra, qualche cosa bisogna che dimostri; e chi propone, che proponga per dimostrare. Di queste due parti, l'una si chiama proposizione, l'altra si dice prova. E la medesima distinzione sarebbe quasi a dire, che l'una fosse questione e l'altra dimostrazione. La divisione che fanno ora costoro è da ridere; perciocchè la narrazione appartiene in un certo modo

solamente al giudiziale. E come può essere che il dimostrativo e il deliberativo abbia quella narrazione che essi dicono? O la confutazione delle cose addotte dall'avversario? O l'epilogo del genere dimostrativo? Nè anco il proemio, nè la collazione, nè la replicazione accadono sempre nel deliberativo: ma solamente quando c'è chi contraddica; perciocchè spesse volte ci intervengono ancor l'accusazione e la difensione; ma non come parti del deliberativo. Nè anco l'epilogo si ricerca sempre nel giudiziale, come quando c'è poco da dire; o che la cosa è facile a tenere a mente; perciocchè d'una lunga orazione si può ben levare una parte per l'epilogo, ma non già d'una corta. Concludo adunque che le parti necessarie sono due, la proposizione e la prova. Queste due dico son proprie; ma le più che possono essere son quattro. Il prologo, la proposizione, la prova e l'epilogo; perciocchè quello che fa contra l'avversario è tutto compreso nelle prove. E la collazione è un ampliamento delle cose nostre. Onde che viene ad essere come una certa parte delle prove. Perchè colui che fa la collazione dimostra pur qualche cosa. Il che non fa il proemio nè l'epilogo, i quali servono solamente per ammonire, e per ridurre a me-

moria. Onde che facendosi oltre a queste altre divisioni, come si fanno, secondo la scuola di Teódoro, altro verrebbe ad ésser la narrazione, altro l'antinarrazione, ed altro la soprannarrazione. E così diversa la riprensione dalla soprariprensione. Ma quelli che pongono i nomi alle cose, bisogna che mostrino che siano prima le spezie di quelle cose, e le differenze d'esse; perchè quando non siano, vanamente son nominate da loro, ed impertinentemente. Come fa Licinio nella sua arte, nominando di nuovo la corroborazione, la digressione e i rami.

CAPITOLO XIV.

È dunque il proemio il principio nell'orazione, come il prologo nella poesia, e la ricercata nel suono. Che tutte queste cose sono cominciamenti, e come una spianata per entrare in quel che ci proponiamo. Ma la ricercata è simile al proemio del genere dimostrativo. Che siccome i suonatori suonando prima qualche bel gruppo di fantasia, entrano successivamente nel tuono del mottetto, o del madrigale che intendono di suonare, così nell'orazion dimostrativa si può dir da principio ciò che si vuole, ed appresso intuonare, e continuare il ragio-

namento principale, ancora che sia di diversa materia. E di questo tutti adducono per esempio il proemio dell'Elena d'Isocrate; perciocchè il parlare in quel luogo de' sofisti, non ha punto che far con Elena. Oltre di questo con tutto che il proemio sia stato stravagante, non si disdice poi che tutta l'orazione non sia d'una medesima spezie. Si fanno i proemj del dimostrativo di laudi o di vituperj. Di laude come Gorgia nell'orazione Olimpica, dicendo: *degni d'ammirazione appo di molti sono coloro, Signori Greci*, ec., perciocchè celebra quelli che furono primi ad introdur quella solennità. Di vituperj, come fece Isocrate, biasimandoli che premiassero le virtù del corpo, non proponendo premio alcuno a quelle dell'animo. Cominciasi ancora dal consigliare, come fece quei che disse che si debbono onorar gli uomini dabbene, e continuò poi, che per questo egli lodava Aristide. O veramente, che si debbono lodar quelli che sono d'una certa sorte, come dir nè famosi, nè infami, ma buoni e non conosciuti per tali, come Alessandro di Priamo; perciocchè colui che così dice viene a dar consiglio. Cominciasi ancora nel dimostrativo coi proemj giudiziali, cioè con dir cose da farsi benevoli ed attenti gli auditori, quando il ragionamento

sia di materia o meravigliosa, o difficile, o tanto divulgata che vi si ricerchi scusa o perdono. Il che fece Cherilo quando disse:

Perciocchè tutti son quasi i luoghi presi,

e quel che seguita. Onde che gli esordj che si son detti, si cavano da queste cose. Dalla laude e dal vituperio, dal persuadere e dal dissuadere, e dalle cose che appartengono a cattar attenzione e benevolenza dagli auditori. E bisogna che quella attaccatura del proemio con la narrazione sia fatta o di cose che abbian del forestiero, o di cose appropriate alla materia dell'orazione. I proemj del genere giudiziale s'ha da sapere che fanno il medesimo, che i prologhi delle favole e gli esordj de' proemj eroici. Non parlo de' principj de' Ditirambi; perciocchè sono simili a quelli che abbiamo detto nel genere dimostrativo:

Per te; per gli tuoi doni, o per le spoglie, ec.

E così nelle favole come nelle composizioni eroiche, i proemj sono come saggi delle lor materie; perchè si sappia prima di che s'ha da parlare, e non si tenga sospeso l'animo di chi ascolta; perciocchè tutte le cose che non sono determinate, ne fanno vacillare con la mente.

Colui dunque che propone quel che intende di ragionare, come se mettesse in mano dell'auditore il capo di tutto il suo filo, fa che per sè medesimo può facilmente andar dietro al resto del ragionamento. E però propone Omero nella Iliade:

Cantiam l'ira d'Achille;

e nell'Odissea:

Vien Musa a dir del pellegrino eroe;

e quell'altro propose così:

Reggi Musa il mio canto in fin ch'io dica
De l'Asia incontr' Europa il fero assalto.

I tragici ancora usano mostrar l'argomento della favola, e se non così subito come Euripide, lo mostrano nondimeno nel processo del prologo, come fa Sofocle dove dice:

Polibo da Corinto era mio padre.

Il medesimo fa la commedia. Onde che l'offizio più necessario e più proprio del proemio è d'accennare il fine, per cagion del quale si viene a ragionare. E però se la cagione è nota, e la cosa è piccola, non si deve usare il proemio. L'altre sorti di cose che s'usano nei proemj sono ri-

medj intorno all'auditore. E le cose comuni si cavano da chi dice, da chi ascolta, dall'avversario nella causa, e dalla causa stessa. Dalla persona nostra, e dell'avversario si cavano quelle che fanno a liberarci della calunnia, o veramente a calunniare altri; e non ad un medesimo modo; avvengachè chi si difende, la prima cosa risponde alla calunnia, e chi accusa si indugia a calunniare nell'epilogo. La cagione è chiara, perchè chi si difende, volendosi ingerire, è necessario che si levi prima dinanzi gli impedimenti; dunque bisogna prima che si purghi dalla calunnia. E chi vuole accusare deve serbare la imputazione all'ultimo, per imprimerlo meglio nella memoria degli ascoltanti. Quelle che appartengono all'auditore, si cavano o dall'indurre a benevolenza, o dal provocare ad ira. Ed alcuna volta dal farlo attento, o dal contrario; perchè non sempre è bene di procurarsi l'attenzione. E di qui viene che molti s'industriano di moverlo a riso. Docile faremo l'auditore (se questo sarà l'intento nostro di fare) con tutte quelle cose che ci posson far parere uomini dabbene; perciocchè a quelli che sono tali si presta maggiore attenzione. Ed attento si fa col prometter cose grandi, cose che tocchino l'interesse, cose meravigliose e cose

piacevoli. Bisogna dunque far impressione nell'animo dell'auditore che il parlar nostro sia di cose tali. E tornandoci bene a distorlo dall'attenzione s'ha da proporre il contrario; che la cosa sia di poco momento, che sia fastidiosa, e che non appartenga a lui. Avvertendo però che queste sono parti fuor dell'orazione e fuor del proposito della causa, e trovate solamente per commovere i giudici, che non sono buoni giudici, e che danno orecchio alle cose che sono impertinenti alla causa; perchè coi buoni non ci bisogna proemio, se non quanto basta a toccar sommariamente certi capi che contengono, per modo di dire, tutto il corpo della cosa. E questo far l'auditore attento s'usa comunemente in tutte le parti dell'orazione, quando bisogni, perciocchè per tutto s'attende manco che nel principio. E per questo è cosa ridicola a determinare che l'attenzione si debba procurar nel principio, quando tutti stanno attentissimi. Bisogna farlo adunque secondo che il tempo ricerca, come dire: *ascoltatemi di grazia, che questa non è manco vostra causa che mia*, ovvero, *statemi a udire che voi non sentiste mai cosa più atroce di questa, ovvero così meravigliosa*. Questo è un far il medesimo che faceva Prodico quando vedeva i suoi discepoli son-

nacchiosi, che per tenerli desti inframmetteva nel suo parlare qualche cosa di quella sua quistione, che egli soleva dire che valeva cinquanta dramme. E che queste cose siano fuor della causa, e che si volgano all'auditore, non come auditore, è manifesto; perchè tutti si vagliono dei proemj, o per imputar l'avversario, o per liberarsi dalla paura di qualche male; come fa nell'Antigone di Sofocle quel messo che dice:

Signor, temendo di venirvi avanti,
Restai più volte;

e dove Euripide fa dire a Toante:

Che proemi son questi, che comenti?
Parlami chiaro.

Il medesimo avviene a quelli che hanno, ovvero si credono d'avere cattiva causa alle mani; perciocchè sopra ogn'altra cosa mette lor meglio di fermarsi, che sopra quella di chi si parla; e però i servi non rispondono alle domande che son lor fatte, ma vanno girando con le parole e facendo dei proemj. Donde poi si cava il modo di acquistarsi la benevolenza degli auditori, e ciascuna dell'altre cose tali, s'è già detto; pure perchè quel luogo d'Omero è molto bello, dove dice:

Dammi che giunto al lito de' Feaci
O sembri amico, o degno di pietate,

si deve avvertire a queste due cose, di mostrarsi o benevolo, o miserabile.

Nel genere dimostrativo bisogna fare che l'auditore pensi, che insieme con quelli che si son presi a lodare, siano lodati ancor essi, o la lor gente, o i loro studj, o qualche altra lor cosa in qualunque modo; perciocchè quel che dice Socrate nell'orazione funebre è vero, che lodar gli Ateniesi fra gli Ateniesi non è difficile cosa, ma sì bene fra i Lacedemoni. Il deliberativo si serve de' proemj del giudiziale; perciocchè di sua natura non ha proemio; avvengachè avendosi a parlare con auditori che già sanno di quel che si consulta, se n'ha manco bisogno; anzi se non n'ha bisogno niente in quanto alla cosa per sè stessa, ma sì bene quanto alla persona nostra, o quanto a quelli che non sono del nostro parere, o che non hanno la cosa per sì grande, o per sì piccola, come abbiamo noi, ma di maggiore, o di minore importanza. Nel qual caso è necessario o accusar altri, o difender sè, o ampliare, o diminuire. Che per conto di queste cose nelle deliberazioni interviene il proemio, o veramente

vi si fa per ornamento, perchè l'orazione che non ha principio pare una cosa fatta in un certo modo all'avventata, come quella di Gorgia agli Eliensi il quale non a uso di buono schermitore, ma come noi diciamo, da disperato, senza prima dimenarsi, o vibrarsi punto, entra in un subito a mezza lama, dicendo: *Elide città felice.*

CAPITOLO XV.

E quanto alla calunnia, un modo per discolpare sarà questo, di valerci di quelle ragioni che son buone a tôr la mala impressione, perchè le medesime son buone a tôr l'imputazione; avvengachè dall'esser detto mal di noi da qualcuno, all'esser creduto senza che si dica, non ci sia punto di differenza. Onde segue che questo luogo è universale. L'altro modo è d'opporsegli, come si fa nelle controversie con dire: o che non è vero quel che si dice, o che non è nocivo o che non nuoce a quel tale, o che non sia tanto gran cosa, o che non sia cosa ingiusta, o pur che non sia grande ingiustizia, che non sia cosa brutta, o che vi sia poca bruttezza; perciocchè in queste cose tali consistono le controversie; come Ificrate contra Nausicrate il quale confessa d'aver fatto quel che gli oppone e d'aver-

gli anco nociuto, ma non già d'averlo ingiuriato. O se pure non si può negare d'avere ingiuriato, si mette a rincontro un' altra cosa che sia per ricompensa dell'ingiuria, come dire, se ti ho fatto danno, è stato per farti onore. Se t'ho fatto dispiacere, lo feci per farti utile. L'altro modo sarà d'attribuirlo ad errore, o d'imputarne la fortuna, o la necessità, come fece Sofocle: *Io tremo, non per parer vecchio come son calunniato, ma perchè sono d'ottanta anni a mio dispetto.* Mettesi ancora a rincontro di quel che s'è fatto quel che fu cagione che si facesse; cioè, che l'intenzione non fu di nuocere, ma di far questa cosa, e non quella che s'oppone, e che il male ch'è seguíto è stato per disgrazia; e che allora si meriterebbe d'essere odiato e perseguitato, quando ciò fosse fatto con disegno, che n'avvenisse quel male che n'avvenne. L'altro sarà di vedere, se il calunniatore si trova, o s'è trovato altre volte impaniato nel medesimo peccato esso, o qualcuno de' suoi. L'altro, se la medesima calunnia cade sopra altre persone, le quali non si accettino per colpevoli; come dire, se fosse tenuto per adultero un che andasse polito, sarebbe dunque adultero questo e quell'altro che vanno politi. L'altro è se colui che calunniate, ha calunniato altri, o se altri han

calunniato lui. O senza calunnia s'è sospettato, come ora di costui, e d'altri, che poi si son trovati innocenti. L'altro è di calunniare a rincontro il calunniatore; perciocchè se egli non è degno di fede, non è ragionevole che si creda alle sue parole. L'altro è quando si dica, che già la cosa è stata giudicata; come Euripide contra Igienonte in quel giudizio, che da' Greci era chiamato Antidosi, che accusandolo d'empietà con dire che egli induceva la gente a spergiurare, poichè scusava lo spergiuro con quel verso:

Con la lingua ho giurato e non col core;

gli rispose, che gli faceva torto a chiamarlo a giudizio di corte, di quel che s'avea solamente a giudicare nelle solennità di Bacco, innanzi al quale egli n'avea reso conto; ed era per renderne di nuovo, pur che quivi fosse convenuto. L'altro è di dir contra la calunnia, e quanto sia gran male, e spezialmente dir questo: che si fa per divertire il giudizio della causa principale, e per attaccar nuove dispute, non si fidando della sua ragione. Luogo comune all'accusatore ed all'accusato è di venire alle congetture, come nella tragedia di Teucro. Ulisse dice contra di lui che favoriva la parte di Priamo; perciocchè Esione madre di Teucro

era sorella di Priamo. Dall'altro canto Teucro dà per congettura, che gli fosse contrario perchè Telamone suo padre era nemico di Priamo, e che egli non avea rivelate le spie che furono mandate a Troja. L'altro è proprio di chi calunnia; e questo è di lodar assai una cosa piccola per vituperare a dilungo; o di lodar come alla sfuggita i fatti grandi, o veramente avendo prima detto di molto bene, fermarsi a dire un male che faccia per la causa. Questo artifizio sogliono usar quelli che sono astutissimi ed ingiustissimi, i quali cercan di nuocer col bene, mescolandolo col male. Comune ancora al calunniatore, e a quel che si difende dalla calunnia è quest'altro luogo: quando un fatto può venire da più cagioni, che chi calunnia l'attribuisca alla peggiore, e chi difende alla migliore. Come per esempio, che Diomede mandato per riconoscere il campo de' nemici, scegliesse di tutti i Greci Ulisse per suo compagno. Il difensor direbbe, che fu perchè lo giudicò miglior di tutti. Il calunniatore, per lo contrario, perchè essendo riputato per vile, non gli potesse far concorrenza nella laude che s'acquistava di quella fazione; e della calunnia s'è detto abbastanza.

CAPITOLO XVI.

La narrazione nel genere dimostrativo non si fa tutta in un luogo, ma spartitamente, perciocchè bisogna trascorrer per le azioni, e dalle azioni seguita il parlarne o con laude, o con biasimo; avvengachè una parte del parlamento si fa senza l'arte del parlatore; perchè chi dice non è cagione esso di quel che s'è fatto; e l'altra parte si fa con l'artifizio di chi parla. E questo consiste in dimostrare o che la cosa sia così quando non è credibile, o che sia tale, o che sia tanto grande, o veramente tutto insieme. E che non bisogni talvolta far la narrazione tutta in un luogo, è per questo, che venendosi poi alla dimostrazione delle cose narrate, difficilmente la memoria serve a replicar tutti quei capi che si son detti nella narrazione; perciocchè s'avrebbe a fare in questa forma. *Da queste* azioni si cava adunque che costui sia forte, e da queste altre che sia savio e giusto. E questo modo di narrare tutto d'un pezzo ha più del semplice, dove quell'altro è variato e non ha del povero. Quelle azioni che già son note e celebrate, basta che siano solamente rammemorate; e per questo molti non hanno bi-

sogno di narrazione, come per esempio, volendo lodare Achille, perciocchè ognuno sa le cose che fece. Ce ne abbiamo nondimeno a valere con farne menzione. Ma volendo lodar Crizia bisogna narrar le azioni sue, perchè molti non sanno chi si sia. Ora quelli che dicono che la narrazione deve esser breve, sono degni di riso; perchè sì come a quel Panattiero che domandò se si dovea far l'intriso duro o molle, fu risposto: e che non si può intrider bene? così medesimamente avviene in questo, che non bisogna che la narrazione sia lunga, come nè anco l'esordio nelle prove; perciocchè il bene non consiste in questo d'esser breve, o d'esser mozza, ma nell'esser mediocremente fatta; cioè quanto basta ad espor la cosa di che si parla, o a far capace che così sia passata, o che ci sia di danno o d'ingiuria, o di tanta importanza, di quanta vogliamo che si creda. E che a colui che c'è contra basti a mostrare il contrario. E mentre che si narra si deve uscir talvolta in qualche parola che mostri la nostra virtù; come dire: Io lo consigliava sempre di quel che mi pareva che fosse ben fatto: che non dovesse abbandonare i figliuoli; o che scopra il vizio dell'avversario, come sarebbe, che egli rispondeva che dovunque fosse, non gli mancherebbono de-

gli altri figliuoli, come dice Erodoto, e come risposero gli Egizj a Psametico lor re, quando si ribellarono da lui. Ovvero inserirvi qualche cosa che sia grata a' giudici. La narrazione di chi difende è minore che quella dell'accusatore. E le sue questioni sono, o di non l'aver fatto, o che non gli ha fatto danno, o che non gli ha fatto ingiuria, o che non ha fatto tanto quanto gli s'oppone. Onde che non ci dobbiamo fermare nelle cose che sono certe, e che non si possono negare; se già non si facesse con intenzione d'entrare in qualcuna di quelle che si son dette; come a mostrare che sebbene è vero quel che s'oppone, non è però che sia ingiuria. Deve ancora l'accusato narrar delle cose fatte, quelle che facendosi non sono state tali da poter muovere il giudice, o a compassione verso colui che l'ha patite, o a sdegno contra di lui che l'ha commesse; per esempio di questa avvertenza ci sia l'Apologo d'Alcino che con una diceria di sessanta versi si fa fare a Penelope. E quell' aggiramento che faceva Faillo per non venire al punto. Ed anco il prologo nella tragedia d' Eneo.

Bisogna ben che la narrazione sia costumata. E costumata la faremo, se ci saranno note quelle cose che danno notizia del costume. Delle quali

una è di mostrare, con che elezione ci siamo mossi a far quel che s'è fatto. Perchè i costumi si conoscono dalle elezioni, e le elezioni dal fine. Di qui procede che il parlar delle cose matematiche non ha costume, perchè non ha manco proposito; conciossiacosachè non si propone alcun fine. Ma i ragionamenti socratici son quelli che si portano i costumi con loro, perciocchè trattano di quelle cose che si indirizzano a qualche fine; un'altra sorte di cose costumate, cioè che danno indizio de' costumi, son quelle che vanno insieme con la natura di ciascuno; come dire: *così parlando, volse le spalle.* Il che mostra il costume dell'insolenza e della rustichezza. Apparisce il costume nel dir ancora non secondo che veramente sentiamo, come vogliono gli oratori d'oggidì, ma secondo il proponimento che ci abbiamo fatto; come dire: Io volsi così, e così mi risolvei di fare, ancora ch'io sapessi che fosse il peggio per me; perchè l'una di queste cose appartiene al prudente, e l'altra al buono, avvengachè i prudenti seguano l'utile, e i buoni l'onesto. E quando quel che si dice non è credibile bisogna che ci s'aggiunga la cagione, come per esempio fa Sofocle nell'Antigone, dove dice che si curava più del fratello che del

marito e de' figliuoli; perchè questi perdendosi si possono racquistare, ma il fratello, morto il padre e la madre, non può più rinascere. E non potendone assegnar la cagione, dobbiamo mostrare che noi sappiamo di dir cose, che non sono facilmente da credere, e nondimeno che lo diciamo perchè siamo di così fatta natura. Altramente per l'ordinario non si crederebbe, che il voler nostro sia di far altro, che quel che ci torna utile. Narrando ancora s'hanno a dir cose che mostrino gli affetti e gli atti che vanno insieme con gli affetti, e che son noti agli ascoltanti, e che sono propriamente o nostri o di colui di chi si parla, come per esempio: Guatandomi a traverso andò via. E come disse Eschine di Cratilo che fischiava, e batteva le mani. Le quali cose hanno del persuasivo per questo, che essendo questi segni noti agli auditori, danno lor notizia di quel che non sapevano de' costumi di coloro che gli usano. Di questa guisa ne sono molti in Omero, come quello:

Così la vecchia
Disse: e già si ponea la mano al volto;

perciocchè quelli che cominciano a piangere, hanno per usanza di mettersi le mani agli oc-

chi. E nel raccontare ci dobbiamo in un subito accomodar per modo che all'auditòr paja di vederci disposti e condizionati di una certa qualità; e che l'avversario sia d'un'altra; avvertendo però che l'artifizio non si conosca. E che l'auditor facilmente si muova per questa disposizione, si può vedere in quelli che vengono con qualche novella, che sebbene non sappiamo quel che s'abbiano a dire, secondo che li vediamo disposti ce ne facciamo una certa immaginazione. Fassi la narrazione in diversi luoghi dell'orazione, e talvolta non da principio. Nel genere deliberativo non intervien quasi mai narrazione, perchè nissuno narra circa le cose da venire; e se pur ci interviene sarà delle cose passate, acciocchè rammemorandole si consulti meglio delle future. O veramente sarà per lodarle, o per biasimarle. Ma chi fa questo non lo fa come consigliero. E quando, la cosa non è credibile, si deve promettere e dirne subito la cagione, ed offerir di renderne conto a chi vogliono, come fa Jocasta di Carcino nell'Edipode, che alla domanda di colui che cerca il figliuolo, risponde sempre promettendo. E così fa l'Emo di Sofocle.

CAPITOLO XVII.

Le prove bisogna che siano dimostrative. E nascendo la questione sopra quattro cose, colui che dimostra si deve distendere sopra quella dove consiste il punto, come dire se consistesse in non l'aver fatto, sopra questo, io non l'ho fatto, venendosi al giudizio, si deve voltare tutta la forza del provare. E così sopra l'altre tre cose che sonó: Io non ho nociuto; Non l'ho fatto ingiustamente; Non ho fatto tanto quanto mi si imputa. E il medesimo s'osserva se il punto consiste in averlo fatto. Ed è da sapere che in questa sola controversia dell'aver fatto, o non fatto, necessariamente una delle parti convien che dica la bugia, e che pecchi per malignità, perchè non si può in questo scusar d'ignoranza, come quando si disputa del giusto e dell'ingiusto. E però ci abbiamo a fermare in questo articolo lungamente e negli altri no. Nel genere dimostrativo, presupponendosi che le cose si credano, la più parte della confermazione si farà con l'amplificare, che le cose siano onorevoli ed utili. Perchè rade volte occorre che si venga alla dimostrazione. E questo quando le cose non sono credibili, o che

un altro ne sia stato cagione. Nel deliberativo viene in considerazione, o che la cosa non sarà, o che non sarà giusta, o che non sarà utile, o non tanto. E si deve avvertire se l'avversario non dice il vero in qualche cosa fuor della causa, perchè parrà che sia segno evidente che mentisca ancora nell'altre cose. Gli esempi sono proprissimi al deliberativo. E gli entimemi sono più proprj al giudiziale che agli altri generi, perciocchè nelle deliberazioni si tratta delle cose che hanno a venire; delle quali (perchè ancora non sono) è necessario che si parli per esempi del passato. Ed i giudizj si fanno circa l'essere, o non essere; dove interviene maggiormente la dimostrazione e la necessità, perciocchè la cosa fatta bisogna che necessariamente sia. Non è bene che gli entimemi siano radunati tutti in un luogo, ma bisogna mescolarli, altramente per la moltitudine s'impediscono infra loro; perciocchè ancora la quantità ha il suo termine di quanta deve essere, come si cava da quel luogo d'Omero:

Caro figliuol poscia c'hai tante cose
Dette, quante un uom saggio ne direbbe;

dove s'ha da notare, che dice tante, e non tali. Non si deve cercare ancora di provare ogni

cosa per entimemi, perchè non avvenga come a certi filosofi, che provano le cose più note e più credibili, che quelle donde cavano le prove. E quando tu muovi l'affetto non usar l'entimema; altramente o che l'affetto si torrebbe via, o che l'entimema sarebbe vano. Conciossiachè accozzati insieme più motti, l'uno l'altro opprimendosi, o si spengono in tutto, o diventano più deboli. Così quando si esprime il costume, non fa mestiero nel medesimo tempo usar l'entimema, perchè la dimostrazione non può stare nè col costume, nè con l'elezione. Le sentenze s'usano così nel narrare come nel provare, perchè fanno l'orazion costumata, come dire: Io glie ne detti con tutto che sapessi che non è bene a fidarsi d'ognuno. Ma con affetto si dirà, come per esempio: Non me ne pento ancora che sia stato maltrattato; perchè il guadagno sarà per lui, e la giustizia per me. Il dir nelle consulte è più difficile che il dir ne' giudizj; e ragionevolmente, perchè quivi si disputa dell'avvenire, e qui del passato, il quale si può sapere anco per infino dagl'indovini, come dice Epimenide Cretese; perciocchè egli non indovinava del futuro, ma del passato che fosse occulto. Oltre di questo nei giudizj abbiamo per fondamento le leggi; sopra del qual principio

può chi l'ha, trovar facilmente la dimostrazione. Di poi nelle consulte non sono molti divertimenti, come l'infamar l'avversario; dir ben di sè stesso; muover gli affetti, e cotali cose. Le quali accadono manco in questo genere che in tutti gli altri, se non quando esce dell'offizio suo. Bisogna che si faccia adunque per un ricovero, come usano gli oratori Ateniesi, e spezialmente Isocrate; perciocchè consultando ancora suole accusare, come accusò i Lacedemoni nel panegirico; e Carete nell'orazione de' compagni. Nel genere dimostrativo si deve riempiere l'orazione di laudi, come fa Isocrate che lauda sempre qualcuno di fuora via. E questo è quello che diceva Gorgia, che non gli mancherebbe mai che dire. Perciocchè parlando d'Achille lauda Peleo, dipoi Eaco, dipoi Giove. Così lauda medesimamente la fortezza, dicendo che faccia o queste cose, o quell'altre, o che ella sia tale. Quando abbiamo ragioni da poter dimostrare, dobbiamo valerci delle dimostrazioni e de' costumi. Ma quando non abbiamo entimemi, tutto il nostro fondamento sarà ne' costumi; e più si fa per un uomo da bene di parer buono esso, che di saper dire accuratamente le ragioni della sua causa. Degli entimemi quelli che confutano sono più approvati di quelli che affermano.

E questo perchè il ridarguire stringe più che l'affermare; perchè due contrarj posto l'uno accanto all'altro si scorgono meglio. Quelli nondimeno che si fanno per confutare non sono d'altra spezie che quelli che si fanno per confermare. Anzi sono del numero delle prove; perciocchè una parte della confermazione si fa solvendo con l'istanza, l'altra col sillogismo. Nella deliberazione e nel giudizio bisogna che chi comincia a dir prima metta innanzi le ragion sue, dipoi risolvere ed estenuare quelle che posson fare contra di lui. Ma se le contrarietà fanno assai rumore, allora dobbiamo cominciare da quelle che ci fanno contra, come fece Callistrato nella congregazion Messeniaca, dove risolute prima le opposizioni che gli potevano esser fatte da altri, soggiunse di poi quel che fa per lui. Ma quando ci tocca a dir poi, abbiamo a rispondere prima a quel ch'è stato detto dall'avversario, risolvendo ed argomentando contra lui. E massimamente quando le sue ragioni fossero approvate; perciocchè siccome l'animo abborrisce una persona notata d'infamia, così abborrisce ancora il suo parlare quando pare che l'avversario abbia ben detto. Bisogna adunque procurar d'aver luogo nell'animo dell'auditore per quel che abbiamo da dire. E questo si farà col distruggere il detto

dell'avversario, dal quale era stato occupato. Inperò combattuto che abbiamo o contra tutte le opposizioni che ci son fatte dell'avversario, o contra le più potenti, o contra le approvate, o almeno contra quelle che più facilmente si possono confutare, allora attenderemo a proporre e corroborar le cose nostre. Euripide in questo luogo:

> *Prendendo de le Dee prima difesa,*
> *Mostrerò di costei l'iniquitate,*
> *Perch'io Giunone,*

ed in quel che segue fa che Ecuba risponda alla più leggiera cosa che avesse detto Elena per sua scusa. E quanto alle prove s'è detto abbastanza.

Nella parte de' costumi, perchè il dir bene di noi medesimi o partorisce invidia, o porta lunghezza, o non è senza replica; e il dir mal d'altri è cosa ingiuriosa, o veramente villania; bisogna indur un altro che parli, come fa Socrate nel Filippo, e nell'Antidosi; e come Archiloco vitupera la figliuola di Licambe, perciocchè induce il padre dir contra la figliuola in quei jambi:

> *Che non si può sperar? Che si puote anco*
> *Giurando assecurar, ch'esser non debba?*

e Caronte fabbro in quegli altri jambi, che cominciano:

Io non curo di Gigi il gran tesoro;

e come fa Sofocle che induce Emone a parlare al padre per Antigone in persona d'altri. E bisogna talvolta convertir gli entimemi in sentenze in questo modo. Quelli che son savi debbono cercar di riconciliarsi quando sono in prosperità, perciocchè allora n'hanno miglior partito. Dove in forma d'entimema si direbbe: se allora dobbiamo cercare di riconciliarci quando possiamo avere più utili, e più larghi partiti; ci abbiamo dunque a riconciliare quando siamo posti in felicità.

CAPITOLO XVIII.

Veniamo ora all'interrogare. Il tempo principalmente di far l'interrogazione è quando avendo l'avversario detto una parte, con una nostra domanda appresso lo facciamo cadere in qualche inconveniente. Come Pericle interrogando Lamione delle cerimonie che si facevano ne' sagrifizj della Dea servatrice, ed essendogli risposto da lui, che chi non era entro messo non le poteva sapere; egli domandò lui se le sapesse: e ri-

spondendo di sì: Come è possibile (gli disse) se tu non ci sei entrato? Nel secondo modo si fa quando una cosa è chiara; e l'altra colui che interroga pensa che se gli debba concedere; dove fatta che sia l'una domanda, senza più domandar quel ch'è già noto, bisogna subito conchiudere, come fece Socrate che imputato da Mileto di non creder che gli Dii si trovassero, gli disse: Pensi tu ch'io creda che si trovino i demoni? E rispondendo di sì; allora gli domandò: I demoni non procedono dagli Dii, o non sono eglino qualche cosa divina? E rispondendo pur di sì. Adunque può esser (diss'egli) che uno creda che si trovino i figliuoli degli Dii, e gli Dii no? Nel terzo modo si fa quando si può mostrare, o che l'avversario si contraddice, o che dice cose fuor dell'opinion d'ognuno. Nel quarto, quando crediamo che non avendo con che risolver la nostra domanda, non possa risponder se non sofisticamente; perchè rispondendo come dire, può essere e non essere; ed essere in parte, ed in parte non essere; e talvolta sì, talvolta no; gli auditori come confusi, si perturbano. Ed in altro modo che in questi, non bisogna tentar l'avversario con l'interrogazioni; perchè rispondendo con qualche istanza, par che chi domanda, resti

convinto ; essendo che rispetto alla debolezza degli ascoltanti non si possono far domande sopra domande. E per questo è bene che ancor gli entimemi vadino serrati il più che si può. La risposta alle interrogazioni, se le cose son dubbie, bisogna che si facciano distinguendo, e con parlare alla distesa e non concisamente. E nelle cose che par che ci possino unir contra, si deve con la risposta subito inferir la risoluzione, avanti che di nuovo interrogando, o concludendo, l'avversario proceda più oltre. Perciocchè si può facilmente antivedere dove egli fonda la sua ragione, e sopra quali fondamenti si concluda. Or come le conclusioni si risolvono, s'è fatto noto nella Topica. Quando l'avversario conclude, e con la medesima conclusione interroga, dobbiamo rispondendo allegar la cagione perchè, come fece Sofocle domandato da Pisandro: Sei tu stato del medesimo parere che gli altri elettori in crear il reggimento dei quattrocento uomini? Sì: sono stato, gli rispose. O come (gli replicò) non ti parve questa cosa malfatta? Malfatta (disse) mi parve. Dunque (soggiunse Pisandro) tu hai fatto questo male alla Repubblica. Sì (disse egli) perchè non avea da farle meglio. E quel Lacedemoniese, che stando a sindicato del magi-

strato degli Efori, fu domandato se gli pareva che gli altri suoi compagni condannati della vita fossero ben condannati, rispose di sì. Gli fu replicato: Non sei tu stato insieme con loro a decretar queste cose? Sì: sono stato, diss'egli. Dunque ancora tu (gli fu detto) meriti di morire. Questo no, rispose egli: perchè costoro l'hanno fatto per danari, ed io non l'ho fatto per questo, ma perchè così mi pareva di dover fare. E però dopo la conclusione non bisogna interrogare, nè anco interrogar la conclusione: se già non contenesse in sè molto del vero. E perchè pare che le facezie e i motti ancora siano di qualche uso nelle contese del parlare; e bisognando (come dice Gorgia) quando l'avversario si reca in su 'l saldo, smaccarlo col farsene beffe; e quando egli beffeggia col saldo e col vero fermarlo; di questo abbiamo parlato nella Poetica, e detto quante sono le spezie delle facezie, delle quali, parte si convengono a gentiluomini, e parte no. Quindi piglierà dunque ciascuno quelle che sono appropriate a lui. L'ironia ha più del gentile, che la buffoneria; perchè l'ironico motteggia per conto suo, e il buffone per conto d'altri.

CAPITOLO XIX.

L'epiloco si fa di quattro cose. L'una è dispor l'auditore a sentir bene di noi, e mal degli avversarj. L'altra accrescere e diminuire il fatto. La terza a muovere affetto agli ascoltanti. E l'ultima rinfrescar la memoria di quel che s'è detto. Perciocchè naturalmente dopo l'aver mostrato che noi siamo veritieri, e che gli avversari dicono la bugia; lodiamo noi e vituperiamo loro, e diamo ancora una ripassata a quel che abbiamo detto. E bisogna avere in considerazione una delle due cose: cioè di mostrare, o che noi siamo buoni particolarmente a questi, o assolutamente buoni. E così che l'avversario sia mal uomo a questi, o assolutamente mal uomo. Ed i luoghi donde s'hanno a cavar gli argomenti per mostrar che gli uomini siano tali si sono detti di sopra. E medesimamente è cosa naturale, che dopo che s'è mostrato che le cose siano, s'accrescano, o diminuiscano; perchè bisogna che consti prima il fatto, che si parli della grandezza del fatto, come è necessario che siano prima i corpi che il crescimento loro. Ed ancora dell'ampliare e del diminuire si sono esposti i luoghi. Dopo

questo, chiarito che sia quali sono le cose e quanto grandi, bisogna muover gli affetti degli ascoltanti; quali sono la compassione, lo sdegno, l'ira, l'odio, l'invidia, la gara e la contenzione; i luoghi de' quali si sono ancor mostri: per modo che non resta a far altro, che rammentar le cose già dette. Il che si fa in quel modo che alcuni dicono che si avrebbe a far ne' proemj. Il che non è ben detto; perciocchè danno per precetto, che per dar meglio ad intender le cose si debbano replicare spesse volte. Nei proemj dunque si deve propor solamente la materia di che si dice, perchè si sappia di che s'ha da giudicare. E negli epiloghi s'ha da replicare quelle cose, per mezzo delle quali s'è già dimostrato sommariamente, e per via de' capi. E il principio di questo replicamento sarà d'avere adempito quel che s'è promesso. Onde che si debbono ritoccare quali cose son quelle che si son dette, e quali sono le ragioni che si sono provate. Il che si suol fare col metterle a paragone con quelle che si sono addotte dall'avversario. E per paragonarle, o s'affrontano insieme quelle che l'uno e l'altro hanno detto sopra al medesimo, o senza affrontarle, si replicano in questo modo. Costui di questo dice questo, ed io dico questo per

questo. O per via d'ironia, come dire: Queste sono le belle ragioni che egli adduce; ed io non gli ho saputo rispondere se non queste. E che farebbe egli, se queste fossero le sue ragioni, e non quest'altre? O per via d'interrogazione, come dire: Che manca ch'io non abbia dimostrato? O vero, che cosa ha dimostrato il mio avversario? Onde che si può fare, o così come s'è detto, o per via di paragone, o semplicemente secondo l'ordine naturale, nel modo che si sono esposte, raccontando così le ragioni tue, dipoi se ti pare appartatamente quelle dell'avversario. Ed ultimamente dir quelle parole sciolte che stanno ben nella fine, per far che sia epilogo e non orazione, in questa guisa: Ho detto. Avete inteso. Sapete come passa. Giudicate.

FINE.